WALTHER KÖHLER BIBLIOTHEK

KANT

ALS PHILOSOPH DER MODERNEN KULTUR

EIN GESCHICHTSPHILOSOPHISCHER VERSUCH

von

HEINRICH RICKERT

1924

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

ALLE RECHTE VORBEHALTEN.

193
K16Y
R539

DRUCK VON H. LAUPP JR. IN TÜBINGEN.

Ernst Hoffmann

in

Freundschaft

und Arbeitsgemeinschaft

zugeeignet

VORWORT

Der Inhalt dieses Buches ist zum größten Teil nicht erst jetzt entstanden. Seit mehr als vier Jahrzehnten bemühe ich mich, Kant zu verstehen, und schon 1891 las ich über ihn mein erstes Kolleg. Oft beschäftigte mich auch die Stellung des Kritizismus zur Kultur unserer Zeit, und Vieles von dem, was auf den folgenden Blättern steht, habe ich wiederholt meinen Studenten vorgetragen, um im Anschluß daran ihr Interesse für den überzeitlichen Gehalt der Kantischen Philosophie zu wecken. Die Veranlassung jedoch, meine Gedanken über Kants Bedeutung für die moderne Zeit im Zusammenhang niederzuschreiben, gab erst die in Aussicht stehende Feier von Kants zweihundertstem Geburtstag.

Vielleicht bedarf die Veröffentlichung gerade in diesen Tagen der Rechtfertigung. Im Buche selbst ist angedeutet, weshalb Kant dem, was jetzt als Philosophie gilt, sehr fern steht. Wer geistreiche Aphorismen, tiefsinnige oder erbauliche Meditationen oder sonst etwas von dem, was man heute „Weisheit" nennt, vom Philosophen erwartet, kommt bei der Lektüre der Vernunftkritik nicht auf seine Kosten. Wird ihr Verfasser trotzdem jetzt in weiten Kreisen gefeiert, so kann das nicht überall auf sachlichen Gründen beruhen. In der allgemein herrschenden Unsicherheit klammert man sich wohl oft an Kants berühmten Namen, ohne viel danach zu fragen, was sein Werk wissenschaftlich bedeutet. Die Art, wie ein Teil der Kantfeiern sich vollzieht, entspricht dieser Geistesverfassung. Berichten doch Schweizer Zeitungen unter dem Titel „Kant im Film", daß der Philosoph kinematographisch dargestellt sei, und behaupten, ohne auf Widerspruch zu stoßen, es werde „der Lichtbildreihe ein von dem derzeitigen Inhaber des Kantischen Lehrstuhls verfaßter Vortragstext beigegeben, der Kants Persönlichkeit und Lehre allgemeinverständlich beleuchtet".

Ja man kann von glaubwürdiger Seite hören, leitende Persönlichkeiten der Kantgesellschaft seien bereit gewesen, das „Protektorat" über die Filmveranstaltung zu übernehmen und hätten erst darauf aufmerksam gemacht werden müssen, weshalb das nicht angehe. Wird ein Freund der Kantischen Philosophie unter diesen Umständen nicht Bedenken tragen, sich zur Schar derer zu gesellen, die Kant heute „feiern"? Muß er nicht gleichzeitig wenigstens gegen den Film-Unfug protestieren?

Wundern darf man sich freilich nicht darüber, daß eine Zeit, die auch in der Wissenschaft auf die leicht zugängliche „Anschauung" schwört und den unbequemen „Begriff" verachtet, schließlich zu solchen Mitteln greift, um Kant zu „popularisieren". Der philosophische Gehalt seiner Werke eignet sich zu diesem Zwecke nicht. Er kann sich dem allein erschließen, der Philosophie wie jedes andere wissenschaftliche „Fach" gründlich studiert, und ausdrücklich sei bemerkt, daß mir jede Absicht, die wissenschaftlichen Grundgedanken Kants „allgemein verständlich zu beleuchten", hier fern liegt. Das wäre eine Aufgabe, die ich, besonders in einem kleinen Buch, für unlösbar halte.

Trotzdem hat das Kantische Denken eine Seite, die auch einem weiteren Kreise nahe zu bringen ist, und auf sie habe ich mich beschränkt. Ich wende mich also nicht allein an meine Fachgenossen. Auch diejenigen können meine Ausführungen verstehen, die keine philosophische Fachbildung besitzen, ja gerade ihnen möchte ich zeigen, warum a l l e, denen die moderne Kultur am Herzen liegt, Veranlassung haben, Kant zu feiern. Dadurch rechtfertigt sich wohl die Veröffentlichung meiner Gedanken in dieser Zeit. Kant gehört nicht n u r denen, die Philosophie als Wissenschaft treiben.

Freilich ist in dieser Hinsicht ein Vorbehalt notwendig. Die e r k e n n t n i s t h e o r e t i s c h e n Teile des Buches, also besonders das elfte Kapitel, in dessen Mittelpunkt die transzendentale Logik steht, sind weiteren Kreisen nur eingeschränkt zugänglich. Leser, die Kant nicht aus eigener, immer wiederholter Lektüre kennen und auch mit dem vertraut sind, was gegen ihn gesagt ist, müssen sich darauf beschränken, von seiner „Logik" wie von einer Tatsache Kenntnis zu nehmen, und dürfen nicht glauben, daß meine Darstellung ihnen das Material zur Beurteilung ihrer Wahrheit gibt. Sie können nur ver-

stehen, daß w e n n Kants neuer Begriff des Erkennens richtig ist, dann zum erstenmal eine Philosophie der modernen Kultur auf dem Boden seines Kritizismus möglich wird.

Sollte mein Buch den einen oder anderen Leser veranlassen, sich dem Studium Kants selber zuzuwenden, so wäre das sein schönster Erfolg. Aber jeder möge sich darauf gefaßt machen, daß er damit vor eine schwere Aufgabe gestellt ist. Nicht ohne Grund habe ich hervorgehoben, daß man Kants Erkenntnistheorie, ohne die alles andere wissenschaftlich in der Luft schwebt, sich erst dann zu eigen machen kann, wenn man Philosophie wie ein anderes wissenschaftliches Fach studiert hat. Natürlich werden viele das bestreiten. Aber das sind eben diejenigen, denen philosophische Fachkenntnisse fehlen, und deren Urteil kommt in diesem Falle nicht in Betracht. Die Philosophie war in ihren grundlegenden Teilen stets eine Wissenschaft, die eine besondere Schulung erforderte, und sie ist das im Lauf der Jahrhunderte immer mehr geworden.

Gewiß darf man unter „Philosophie" auch etwas anderes verstehen. Schon Kant hat ihren Weltbegriff von ihrem Schulbegriff getrennt. Aber er war nicht der Meinung, daß ihr Schulbegriff entbehrt werden könne, und was den Weltbegriff betrifft, so hielt er es für „sehr ruhmredig, sich selbst einen Philosophen zu nennen und sich anzumaßen, dem Urbilde, das nur in der Idee liegt, gleichgekommen zu sein". Heute dagegen scheint man zu glauben, jeder könne ein Philosoph dem Weltbegriff nach werden und habe ein Recht, überall, wo Fragen der Weltanschauung in Betracht kommen, mitzureden, ohne im Schulbegriff der Philosophie als Fachmann zu Hause zu sein. Liebt man es doch, auch über Einsteins Relativitätstheorie, soweit man sie für philosophisch hält, ein Urteil zu fällen, ohne sich dabei auf ein Studium der Mathematik und Physik zu stützen. Daß das lächerlich ist, sollte keines Beweises bedürfen. Ebenso lächerlich aber ist es, wenn man glaubt, man dürfe Kants transzendentale Logik ihrem wissenschaftlichen Gehalt nach beurteilen, ohne ein jahrelanges Fachstudium auch der nachkantischen Erkenntnistheorie hinter sich zu haben.

Eine persönliche Bemerkung ist im Vorwort dieses Kantbuches vielleicht noch am Platz. Man zählt mich vielfach zu den Kantianern und nennt mich dann auch einen Rationalisten. Mit dem Ausdruck

„Rationalismus" wird man hoffentlich nach der Lektüre dieser Schrift etwas vorsichtiger umgehen, aber dafür, daß ich Kantianer sei, kann man hier von neuem eine Bestätigung finden. Ein junger philosophischer Freund, der nicht Kantianer ist, meinte, nachdem er die Korrekturbogen gelesen hatte, dies sei die größte Verherrlichung Kants, die er kenne. Mir kann es recht sein, wenn man meine Schrift so auffaßt, und auch einen Kantianer will ich mich gerne nennen lassen. Doch nur in einem bestimmten Sinn trifft die Bezeichnung zu, und mit Rücksicht darauf sei mir ein „Bekenntnis" gestattet.

Ich sehe in jedem einen Dilettanten, der ohne genaueste Vertrautheit mit dem, was Kant und seine Nachfolger gedacht haben, philosophisch zu arbeiten unternimmt, und mir scheint, es gibt heute viele Philosophen, die in diesem Sinne Dilettanten sind. Ich glaube ferner, daß seit den Griechen kein Denker gelebt hat, dem die Philosophie auch nur annähernd so viel verdankt wie dem Schöpfer des Kritizismus. Meint man jedoch, ein Kantianer müsse allem Wesentlichen des Kantischen Systems zustimmen, dann besitze ich auf diesen Ehrennamen keinen Anspruch. Viele Teile der kritischen Philosophie halte ich durch die nachkantischen Denker für wissenschaftlich überholt, und grade darin scheint mir Kants Größe zu liegen, daß er nicht ein System geschaffen hat, welches man in seiner Totalität entweder annehmen oder ablehnen muß. Ich finde vielmehr im Kritizismus die Grundlage für positive Weiterarbeit, die bereits weit fortgeschritten ist, und erst der wirkt meiner Ueberzeugung nach wahrhaft im Sinne Kants, der sich bemüht, die kritischen Gedanken auszugestalten und umzubilden. So allein treibt er Wissenschaft, die immer nur in fortschreitender Entwicklung leben kann.

Das steht freilich ebenfalls mit dem Begriff von Philosophie, der heute vielfach herrscht, in Widerspruch, und auch insofern ist Kant gar nicht als Philosoph unserer Zeit zu betrachten. Man sieht die Werke der Philosophen jetzt oft nur als Gebilde an, die das einzelne Individuum schafft, um darin seine persönliche Weltanschauung niederzulegen. So haben die Romantiker gelehrt, und spätromantische, recht undurchdachte Begriffsmonstra wie z. B. Kierkegaards „existierender Denker" werden von Neuromantikern geradezu als Ideal des „Philosophen" angesehen. Damit stellt man die Wissenschaftlichkeit der Philosophie in Frage, was selbstverständlich jedem frei steht, der Wissenschaft

nicht w i l l. Das ist dann Privatsache. Doch bleibt es stets dabei: Aufgabe einer W i s s e n s c h a f t kann es nie sein, die bloß persönliche Weltanschauung ihrers Urhebers zum Ausdruck zu bringen. Wo das trotzdem geschieht, ist es, wissenschaftlich betrachtet, ein Nebenerfolg, und so erfreulich der bisweilen sein mag: zum Z i e l wird ein Mann, der wissenschaftlich arbeiten will, sich solchen Nebenerfolg nicht setzen. Kant hätte das „ruhmredig" und „anmaßend" gefunden. Wissenschaft sucht stets nach Wahrheit, und wahr ist, was unabhängig von der Person dessen, der es gefunden hat, in einen zeitlos gültigen, sachlichen Gedankenzusammenhang einzugehen vermag. Ihm gegenüber wird dann j e d e Individualität theoretisch unwesentlich, mag sie sittlich, künstlerisch, religiös oder sonst atheoretisch noch so hoch ragen.

Auch hier darf uns die Doppelbedeutung des Wortes „Philosophie" nicht irre führen. Wir müssen streng scheiden zwischen persönlicher Weltanschauung und unpersönlicher Weltanschauungs l e h r e und dann daran festhalten: soweit eine Philosophie noch das Gepräge einer individuellen Persönlichkeit trägt, ist sie theoretisch unvollkommen und verbesserungsbedürftig. Kants Philosophie bildet hiervon keine Ausnahme. In dem, worin sie nur Kants persönliche Philosophie ist, enthält sie noch nicht die Wahrheit, nach der die wissenschaftliche Philosophie sucht, und deshalb darf kein Mann der Wissenschaft in der Weise „Kantianer" sein, daß er Kants persönliche Weltanschauung vertritt. Er hat vielmehr die theoretische Pflicht, über Kants Individualität hinaus zu kommen, falls er den Anspruch erhebt, in der Wissenschaft mitzuarbeiten.

Treibt man aber Philosophie als unpersönliche Wissenschaft, dann wird man auch nicht mehr darüber klagen, daß es seit Kant mit der Philosophie bergab gehe, weil nach ihm kein Denker von seiner Bedeutung aufgetreten sei. In solchen Klagen kommt ein völlig unsachlicher und daher unwissenschaftlicher Standpunkt zum Ausdruck. J e d e Wissenschaft hat Zeiten, in denen einzelne Forscher „Epoche" machen, und ihnen folgen andere Zeiten der Ausarbeitung und Durchführung. Die Wissenschaft als Sache schreitet auch in weniger glanzvollen Zeiten fort. Was sie dann leistet, mag für Dilettanten nicht so auffallend sein, ist aber darum gewiß nicht weniger zum theoretischen Fortschritt zu rechnen. Das weiß jeder Fachmann.

So befindet sich die wissenschaftliche Philosophie seit Kant nicht etwa im Niedergang oder im Stillstand, sondern geht aufwärts und steht heute höher als zu der Zeit, da Kant lebte. Das bleibt nur denen verborgen, die unwissend sind. Man darf in der Wissenschaft, die eine Sache ist, nicht die einzelnen Personen zum Maßstab des Niveaus machen. Es kommt hier allein auf die sachliche Leistung an, und sie erhöht das Niveau der Wissenschaft, auch wenn sie unscheinbar und bescheiden ist, während die großen Worte der überwissenschaftlichen Weltanschauungsdilettanten, die auf alle Schulphilosophie stolz herabsehend, nur den Schaum von den Wissenschaften abschöpfen möchten, um sich daraus eine persönliche Weltanschauung zurecht zu machen, nicht das Geringste zur Erhöhung des wissenschaftlich-philosophischen Niveaus der Zeit beizutragen pflegen.

Auch wie Kant hierüber dachte, wissen wir, und ein Zeugnis dafür sei endlich diesem Buche noch vorangestellt, damit in dieser Hinsicht ebenfalls klar wird, in welchem Sinne sein Verfasser „Kantianer" ist.

Kant wollte es unerörtert lassen, „ob der Welt durch große Genies im ganzen sonderlich gedient sei". Aber über einen „Schlag" von ihnen, „Geniemänner (besser Genieaffen) genannt", der „das mühsame Lernen und Forschen für stümperhaft erklärt", hat er sich unzweideutig geäußert: „Dieser Schlag ist, wie der der Quacksalber und Marktschreier, den Fortschritten in wissenschaftlicher und sittlicher Bildung sehr nachteilig, wenn er über Religion, Staatsverhältnisse und Moral gleich dem Eingeweihten oder Machthaber vom Weisheitssitze herab im entscheidenden Tone abspricht und so die Armseligkeit des Geistes zu verdecken weiß. Was ist hiewider anders zu tun, als zu lachen und seinen Gang mit Fleiß, Ordnung und Klarheit geduldig fortzusetzen, ohne auf jene Gaukler Rücksicht zu nehmen?"

In der Tat, auch wir wollen über unsere „Philosophen" auf dem Weisheitssitze fröhlich lachen und dann an unsere ernste Arbeit gehen!

Heidelberg, Mitte Mai 1924.

Heinrich Rickert.

INHALT

Vorwort		V
Einleitung		1
Erstes Kapitel:	Die Fragestellung	3
Zweites Kapitel:	Der geschichtsphilosophische Weg	11
Drittes Kapitel:	Der europäische Rationalismus	22
Viertes Kapitel:	Die griechische Wissenschaft	34
Fünftes Kapitel:	Der griechische Intellektualismus	52
Sechstes Kapitel:	Denken, Wollen, Fühlen	63
Siebentes Kapitel:	Griechentum, Römertum, Christentum	76
Achtes Kapitel:	Die Synthese des Mittelalters und ihre Auflösung	94
Neuntes Kapitel:	Das moderne Kulturbewußtsein und der Intellektualismus der Neuzeit	120
Zehntes Kapitel:	Kritizismus und moderne Weltanschauung	139
Elftes Kapitel:	Die kritische Ueberwindung des Intellektualismus	151
Zwölftes Kapitel:	Die kritische Theorie des Atheoretischen	166
Dreizehntes Kapitel:	Wissen und Glauben	187
Vierzehntes Kapitel:	Das Problem der letzten Einheit	201

EINLEITUNG

Wer einen Denker in seiner Bedeutung für die Philosophie verstehen und würdigen will, muß nach dem überzeitlichen oder ewigen Wahrheitsgehalt fragen, der in seinen Werken zum Ausdruck kommt. Denn die Philosophie hat wie jede Wissenschaft ihren Sinn darin, festzustellen, was theoretisch für alle Zeiten, also zeitlos gilt. Man kann geradezu sagen: die zeitlich lebenden Menschen und ihre durch die geschichtliche Kultur bedingten Werke gehören nur insofern zur Wissenschaft, als sie über die Zeit und Kultur, aus der sie stammen, hinaus und ins Ewige hineinragen. Mit Recht stellt daher Eugen Kühnemann sein umfassend angelegtes Werk über Kant in den Dienst der Aufgabe, „den Ewigkeitsgedanken Kants von der Zufälligkeit seiner Schulformen soviel wie möglich zu lösen und ihn in seiner Reinheit zusammenhängend auszusprechen."

Wer in solchen Worten unter dem Einfluß weit verbreiteter Modeströmungen eine Ueberspannung findet, hat noch nicht begriffen, was Philosophie als W i s s e n s c h a f t ist. Gewiß lebt der theoretische Mensch als psycho-physische Realität in der Sinnenwelt und nimmt deren zeitlich ablaufende, körperliche oder seelische Bestandteile durch „äußere" oder „innere" Wahrnehmung in sich auf. Aber damit ist sein Wesen nicht beschlossen. Er hat außerdem die Fähigkeit, unsinnliche Gebilde, die als Wahrheiten zeitlos gelten, zu „verstehen", und nur soweit er auch in einer „intelligibeln", d. h. verstehbaren Welt des theoretischen Sinnes „lebt", ist er ein theoretischer Mensch. Seine Bedeutung für die wirkliche Wissenschaft hängt dann davon ab, wie weit es ihm gelingt, unsinnliche, zeitlos gültige Wahrheiten in der Sinnenwelt so zum Ausdruck zu bringen, daß andere sinnliche und zeitliche Menschen sie ebenfalls als zeitlos

gültig verstehen. Wer nicht davon überzeugt ist, daß Menschen in dieser Weise Bürger zweier Welten, einer wahrnehmbaren sinnlichen und einer verstehbaren unsinnlichen, zu werden vermögen, der kann überhaupt nicht von einer Wahrheit überzeugt sein, und er sollte daher von der Wissenschaft seine Hand lassen. Ohne die Voraussetzung eines Ewigkeitsgehaltes, der uns verständlich ist, hat die Beschäftigung mit wissenschaftlichem Denken keinen Sinn. Rein theoretische Forschung gibt es nur, wo zeitliche, sinnliche Menschen zeitlose, unsinnliche Wahrheiten suchen.

Trotzdem lassen sich die Werke eines Philosophen noch unter einem anderen Gesichtspunkt betrachten. Der wissenschaftliche Mensch bleibt als Mensch stets ein Bürger zweier Welten, und er wird daher den unsinnlichen Gehalt, den er forschend gefunden zu haben glaubt, zur Sinnenwelt, in der er lebt, in Beziehung bringen. Hiermit ist nicht gemeint, daß es zeitlose Wahrheiten über zeitliches Sein und Geschehen gibt. Da liegt die Verbindung von vornherein im Wesen der Sache und braucht nicht erst hergestellt zu werden. Die Beziehung, die wir im Auge haben, reicht weiter. Auch bei Wahrheiten über Unsinnliches und Ewiges, ja gerade bei ihnen, können wir fragen, was sie für das sinnliche Sein in der Zeit bedeuten. Wir müssen eine solche Frage stellen, sobald wir daran denken, daß wir alle in einer geschichtlich, also zeitlich bedingten Welt leben, von der die Wissenschaft, soweit sie real existiert, nur ein kleiner Teil ist. Ausschließlich auf ihren zeitlos gültigen Gehalt könnten allein die reinen Philosophen ihre Aufmerksamkeit beschränken, und kein wirklich lebender Mensch ist nur Philosoph und forscht nur nach Wahrheit. Jeder lebt zugleich in einer umfassenderen Kultur, und er muß daher auch wissen wollen, welche Rolle die Philosophie in der Totalität des geschichtlichen Kulturlebens spielt, in das sie als wirkliche Wissenschaft wie er selber stets verwoben bleibt.

Vom rein theoretischen Standpunkt aus kann das freilich als eine sekundäre Frage erscheinen. Aber sie hört darum nicht auf, eine berechtigte Frage zu sein. Was hat ein Philosoph mit seinen Werken dem einmaligen Zeitabschnitt des geschichtlichen Lebens zu sagen, in dem er wirkt? Oder: was gehen uns, die wir in dieser einmaligen Epoche der Kultur existieren, für unsere Gegenwart die zeitlos gültigen Gedanken der Wissenschaft an? Für die meisten Menschen

wird das Interesse hieran sogar das ursprüngliche sein. Der Zeitabschnitt der Entwicklung mag dabei mehr oder weniger umfassend genommen werden. Es können Tage oder Jahre, Generationen oder Weltalter sein, für welche die Bedeutung eines philosophischen Gedankens festgestellt werden soll. Immer bleibt es ein einmaliger, zeitlich begrenzter Abschnitt, zu dem man den zeitlosen Wahrheitsgehalt in Beziehung setzt, und stets verknüpft man dadurch unsinnlich Verstehbares mit sinnlich Wahrnehmbarem, beläßt also den Ewigkeitsgedanken der Philosophie nicht in seiner Reinheit.

Auf den folgenden Blättern wird das Denken Kants unter diesem Gesichtspunkt behandelt, d. h. nicht mit Rücksicht auf seinen überzeitlichen Gehalt dargestellt, sondern wir fragen mit bewußter Beschränkung lediglich danach, was Kant über die geschichtliche Epoche, in der wir leben, und die wir die moderne nennen, als Philosoph uns zu sagen hat. Das bedeutet es, wenn wir von Kant als dem Philosophen der modernen Kultur reden.

ERSTES KAPITEL

DIE FRAGESTELLUNG

Damit sogleich klar wird, was solche Betrachtungsweise im Unterschied von der rein theoretischen grade für Kant bedeuten kann, beziehen wir seine Philosophie zunächst einmal nur auf die unmittelbare Gegenwart des Tages. Kants zweihundertster Geburtstag gibt überall in Europa, ja weit darüber hinaus, Veranlassung, diesen Denker in Wort und Schrift zu feiern. Wie kommt es, daß heute einem Philosophen sich das Interesse weiter Kreise zuwendet, wie es sonst Männern der Wissenschaft nicht zuteil wird, und daß dies Interesse zweihundert Jahre nach Kants Geburt dem Anschein nach noch im Wachsen begriffen ist?

Man kann hören, Kant sei „der größte Denker der modernen Welt", und wenn irgendwo so ist bei ihm ein Superlativ am Platz: auch die Gegner seiner Gedanken legen durch die Leidenschaftlichkeit, mit der sie ihn manchmal bekämpfen, Zeugnis für seine einzigartige Bedeutung ab. Ja sogar die Gehässigkeit, welche seine Feinde

zeigen, beweist im Grunde nur, daß sie, so lange nach seinem Tode, seine überragende Größe noch immer fürchten. Aber läßt das sich allein aus dem Ewigkeitsgehalt seiner Philosophie verstehen? Wodurch kommt ein Mann der theoretischen Forschung, wie Kant es stets sein wollte, dazu, auch außerhalb der reinen Wissenschaft derart geliebt und gehaßt zu werden?

Wie wenig das auf dem zeitlos gültigen Gehalt seiner Lehre allein beruhen kann, sei zunächst an Einzelheiten gezeigt. Soll man sagen, an welchen von ihnen Kants wissenschaftliche Größe hängt, dann ist es leichter, mit der Aufzählung zu beginnen als ein Ende zu finden. Voran steht die Kritik der reinen Vernunft. Kant hat in ihr der Forschung ein Gebiet erschlossen, das in seiner Selbständigkeit und Eigenart nahezu allen Denkern vor ihm verborgen geblieben war. Man kannte bis dahin körperliche und seelische Realitäten im Diesseits, d. h. in der Sinnenwelt, und außerdem eine jenseitige, übersinnliche Wirklichkeit, welche die Metaphysik erforschen sollte. Das Reich, das Kant das „a priori" nannte und zum Gegenstand seiner transzendentalen Logik machte, fällt in keinen dieser Bezirke. Es liegt sozusagen „vor" ihnen allen und muß mit Hilfe einer bis dahin noch nie versuchten Methode ins wissenschaftliche Bewußtsein gehoben werden. Schon das würde genügen, um Kant den größten Denkern aller Zeiten zuzurechnen: er ist der Entdecker einer neuen „Welt".

Aber darf man sagen, daß es diese Entdeckung ist, die heute die Kulturmenschheit bewegt? Sie wurde bisher in ihrem Wesen nur von einem kleinen Kreis verstanden. Auch Philosophen, die Kant mit Bewunderung nennen, scheinen nichts von ihr zu wissen. Manche sehen z. B. Kants Ideen als psychische Kräfte an, verwechseln sie also mit den „ideas", von denen die englischen Aufklärungsphilosophen reden, andere halten sie für metaphysische Gebilde, wie die platonischen „Ideen" es sind. Wer Kants Begriffe ins Gebiet der Psychologie herabzieht, über das Kant sein a priori vor allem erheben wollte, oder wer den Verfasser der Kritik der reinen Vernunft für einen Vertreter jener Metaphysik hält, der in diesem Werk der wissenschaftliche Todesstoß versetzt worden ist, der hat mit dem, worauf Kants wissenschaftliche Größe beruht, auch dann nichts gemein, wenn er Kant als den größten Philosophen der Neuzeit feiert. Der Transzendentalphilosoph Kant dürfte grade unserer, teils psy-

chologisch, teils metaphysisch orientierten Zeitphilosophie nicht viel zu sagen haben, was man für zeitgemäß halten kann.

Doch Kant hat außerdem die Kritik der praktischen Vernunft geschrieben, und ist es nicht vor allem seine Ethik, durch die er weite Kreise in seinen Bann zieht?

Vielleicht. Aber auch mit Rücksicht auf das sittliche Leben läßt sich nicht einsehen, weshalb Kant der Philosoph grade unserer Tage oder irgendeiner besonderen Zeit sein soll. Er wollte nach seiner ausdrücklichen Erklärung nicht einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen, kein neues Prinzip der Moralität geben, sondern nur eine neue Formel aufstellen, und er verglich seine Leistung selbst mit dem, was der Mathematiker tut. Nach Kants eigner Absicht handelt es sich hier wie in seiner transzendentalen Logik um eine rein theoretische, zeitlose Angelegenheit. Wer also Kant als Begründer der modernen Sittlichkeit feiert, hat ihn ebenso gründlich mißverstanden, wie diejenigen, welche in der Kritik der reinen Vernunft eine neue Psychologie oder eine neue Metaphysik sehen. Kant wendete sich mit der Kritik der praktischen Vernunft an alle Menschen, ja an „alle vernünftigen Wesen überhaupt", und er hätte es auf das entschiedenste abgelehnt, sittliche Normen für diese oder jene Zeit festzulegen, so wenig wie es ihm in den Sinn gekommen ist, das Wesen der Wissenschaft für einen begrenzten Abschnitt ihrer Entwicklung zu bestimmen.

Nicht anders aber steht es im Prinzip mit Kants Intentionen bei seinen Leistungen für die übrigen Gebiete, auf denen seine Forschung bedeutsam geworden ist. So gewiß es erst seit seiner Abgrenzung des Schönen gegen das Wahre, Gute und Angenehme eine Aesthetik, wie wir dies Wort jetzt verstehen, als selbständige Wissenschaft gibt, so gewiß werden darin Fragen behandelt, die für uns heute nicht etwas grundsätzlich anderes bedeuten als für die wissenschaftlichen Menschen anderer Jahrhunderte. Sie betreffen die Kunst aller Zeiten, d. h. Kant will das zum Bewußtsein bringen, worauf die Schönheit eines antiken oder eines mittelalterlichen Werkes ebenso beruht wie die eines künstlerischen Gebildes der Gegenwart.

Vollends braucht nicht ausdrücklich gezeigt zu werden, daß in Kants Lehre von der organischen Welt, wie in der Kritik der teleologischen Urteilskraft überhaupt, nicht etwas spezifisch Modernes

herausgearbeitet worden ist, und was endlich Kants stark moralistisch und rationalistisch gefärbte Auffassung der Religion betrifft, so wird grade sie in unseren Tagen, wo man für Intuitionen wie für alles Irrationale sich begeistert, nicht von vielen für sehr modern gehalten werden, so wenig wie der „Alleszermalmer", der die alte Metaphysik zerstörte, heute, da man ihre Auferstehung ersehnt, auf allgemeine Bewunderung rechnen darf.

Kurz, Kant kann in keiner Weise als ein Philosoph des Tages gelten. Will man sein Denken zu dem „Geist" der Gegenwart überhaupt in Beziehung bringen, so muß man sagen: seine wichtigsten Leistungen laufen dem extremen Intuitionismus und Antirationalismus, der augenblicklich als „Philosophie des Lebens" auch in der Wissenschaft beliebt oder modern ist, durchaus zuwider [1]). Und immer lauter ertönen ja denn auch die Stimmen, die verkünden, Kant sei nun endlich zum alten Eisen zu werfen; der rationalistische Kantianismus habe gründlich abgewirtschaftet und vermöge unserer fortgeschrittenen Zeit nichts zu sagen. Das ist wenigstens ehrlich.

Woher trotzdem die ungezählten Kantfeiern, Kantreden, Kantschriften in West und Ost? Ist es nur der traditionelle Respekt vor einer abgestempelten historischen Größe, der darin zum Ausdruck kommt? Es mag bei der zur Schau getragenen Bewunderung für Kant viel Gedankenlosigkeit und Betriebsamkeit mit unterlaufen, und wo man Nietzsche für einen „großen Philosophen" hält, da wirkt die Begeisterung für Kants „Größe" in der Tat einigermaßen verdächtig. Sie wird wohl meist auf Mangel an Sachkenntnis oder an begrifflicher Klarheit beruhen. Aber mit einer solchen Erklärung allein können wir uns nicht zufrieden geben, ja grade wenn es zweifelhaft sein sollte, ob die Kantbegeisterung überall ganz „echt" ist, besteht Grund zu fragen, wie es sich rechtfertigen läßt, daß man heute Kants Philosophie für bedeutungsvoll hält.

Doch müssen wir, um dabei weiter zu kommen, von der momentanen Situation, auf die wir uns bisher beschränkt haben, jetzt absehen. Die Lebensphilosophie des Tages wird wie alle solche Moden nicht lange dauern, und es könnte scheinen, als hätten wir uns durch den Hinweis darauf, daß Kant zu ihr nur im Verhältnis des Gegen-

1) Vgl. hierzu mein Buch: Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. 1920, 2. Aufl. 1922.

satzes steht, die Sache zu leicht gemacht. Wir stellen das Problem daher allgemeiner, so wie es im folgenden behandelt werden soll. Was bedeutet Kants Denken für einen Menschen, der bewußt in der Kultur unserer Zeit lebt und die Philosophie mit der geschichtlichen Welt, in der allein er zu wirken vermag, in eine Verbindung bringen will? Diese Kultur ist auf jeden Fall als „modern" zu bezeichnen, selbst wenn wir alle Moden des Tages beiseite lassen. Hat Kant dem im guten Sinne modernen Kulturmenschen mit Rücksicht auf seine Stellung zur Welt der Neuzeit etwas Wesentliches zu sagen?

Man kommt dem Kern der Frage näher, wenn man nicht diesen oder jenen Teil der Kantischen Philosophie, die Wissenschaftslehre, die Ethik, die Aesthetik oder die Religionslehre herausgreift und für sich betrachtet, sondern daran denkt, daß die in diesen Disziplinen behandelten Gegenstände, die Forschung, das sittliche Leben, die Kunst und der Glaube, alle Sondergebiete der einen menschlichen K u l t u r sind und insofern etwas Gemeinsames haben. Dann kann man die Elemente des Kantischen Denkens in den Vordergrund stellen, die zu einer allgemeinen Philosophie der Kultur führen, und damit ist zugleich eine Beziehung zur Zeit hergestellt. Die Kulturphilosophie geht jeden nachdenklichen Kulturmenschen etwas an, und hofft man, für sie bei Kant Belehrung zu finden, dann muß in der Tat jeder, der nach wissenschaftlich geklärtem Kulturbewußtsein strebt, sich für Kant interessieren.

Die Hoffnung braucht auch gewiß nicht enttäuscht zu werden. Kultur ist der Inbegriff der Güter, die wir um ihrer W e r t e willen pflegen. Eine Einsicht in ihr Wesen ist daher von einer Philosophie der Werte zu gewinnen, die zunächst jedes besondere Wertgebiet in seiner Eigenart zu begreifen sucht. Grade diese Aufgabe aber hat Kant sich überall, in seiner Wissenschaftslehre, seiner Ethik, seiner Kunstphilosophie und in seiner Theorie des religiösen Lebens gestellt. Es scheint also nur nötig, daß man an seine Gedanken anknüpft und sie weiter ausarbeitet, um zu verstehen, wie alle die verschiedenen Kulturwerte und Kulturgüter des wissenschaftlichen, staatlichen und wirtschaftlichen, des künstlerischen und des religiösen Lebens sich zu einem einheitlichen Kulturganzen zusammenschließen. Damit muß man dann zu einer umfassenden Philosophie der Kultur auf Kantischem Boden kommen.

Doch wenn man deren Aufgabe und die Bedeutung, die Kant für ihre Lösung haben kann, so formuliert, scheint das wieder eine rein theoretische und trotz aller Beziehungen zur geschichtlichen Kultur in der Hauptsache zeitlose Angelegenheit zu sein, die zwar das Interesse auch außerwissenschaftlicher Kreise erwecken kann, es aber immer noch nicht begreiflich macht, weshalb Kant heute leidenschaftlich bewundert und zugleich leidenschaftlich bekämpft wird, und die uns also noch immer nicht verstehen läßt, was Kant grade für die moderne Welt bedeutet. Wir dürfen daher bei dem Gedanken einer Kulturphilosophie überhaupt nicht stehen bleiben. Ihm haftet noch zu viel Ueberzeitliches, d. h. für alle Kultur Wesentliches an. Seine theoretisch ungemein wichtige Zeitlosigkeit rückt ihn zugleich in eine Sphäre, in der nur noch die kühle Kontemplation zu Hause ist und die Beziehungen zur unmittelbar erlebten Kultur sich lokkern. Ein vitales Interesse werden weitere Kreise an einem Denker erst haben, wenn es sich bei ihm um Probleme der besonderen Kultur handelt, in der sie wirken. Hat Kants Kulturphilosophie auch eine solche, im besten Sinne des Wortes aktuelle Bedeutung?

Von vornherein leuchtet ein, daß bei einem Denker, dessen Lebensarbeit ins 18. Jahrhundert fällt, die Bejahung nur in eingeschränktem Sinne möglich ist, und das bedeutet: wir dürfen den Kreis der Aktualität und des modernen Menschen nicht zu eng ziehen. Wir sahen schon: für die Probleme der heutigen Mode ist bei Kant nichts zu holen. Eine neue Aussicht eröffnet sich erst, wenn wir den Begriff der modernen Kultur so weit nehmen, daß wir ihn von dem der antiken und der mittelalterlichen Kultur unterscheiden. Das führt dann um mehrere Jahrhunderte bis zur sogenannten Renaissance und Reformation zurück, gibt aber immer noch Aktualität und Zeitlichkeit genug, denn die antike und mittelalterliche Kultur sind heute durchaus nicht tot. Sie leben auch in unserer Zeit insofern weiter, als jeder Kulturmensch in die Lage kommen kann, sich mit ihnen auseinanderzusetzen und dann zu fragen, inwiefern er im Gegensatz zu ihnen ein moderner Mensch ist oder sein will.

Trotzdem sind wir mit der Besinnung auf die Fragestellung nicht fertig, denn noch eine neue Schwierigkeit entsteht. Die Beziehung von Kants Begriffen auf die Probleme der Kultur überhaupt ändert für sich allein an dem früheren Ergebnis nichts. Da Kant überall,

für die Wissenschaft wie für die Kunst, für das sittliche wie für das religiöse Leben, nach zeitlos gültigen Begriffen strebt, muß seine Lehre auf die antike oder die mittelalterliche Kultur ebensogut passen wie auf die moderne. Zwar hat er die gesuchte Ueberzeitlichkeit nicht überall erreicht, aber soweit er in Meinungen seiner Zeit befangen blieb, ist seine Leistung eben unvollkommen und wird daher auf keinen Fall das Fundament sein, auf dem wir heute weiterbauen. So ist z. B. sein Begriff der Wissenschaft zu eng, so blieb seine Kunstphilosophie mehrfach im Geschmack seines Zeitalters stecken, und dieselbe Befangenheit läßt sich auch für Teile seiner Ethik wie seiner Religionsphilosophie dartun. Die Weiterbildungen jedoch, die in dieser Hinsicht an seinen Gedanken vorzunehmen sind, können nicht in der Richtung liegen, daß sie seine Philosophie mit der spezifisch modernen Kultur im Unterschied von der antiken und mittelalterlichen in eine engere Verbindung bringen. Sie werden vielmehr die Tendenz zu noch weitergehender Zeitlosigkeit haben, und solange wir daher bei den einzelnen Teilen des Kantischen Systems verweilen, muß das Streben dahin gehen, alles bloß Zeitliche, also auch alles spezifisch Moderne daraus zu entfernen, um so zu d e m vorzudringen, demgegenüber das bloß Moderne höchstens die Bedeutung eines besonderen Beispiels besitzt.

Damit scheint unser Unternehmen von neuem in Frage gestellt, und so bleibt es in der Tat: der Transzendentalphilosoph, der Ethiker, der Aesthetiker, wie auch der Religionsphilosoph Kant ist, jeder für sich betrachtet, nicht modern, d. h. er ist mehr als modern, denn er arbeitete wie alle großen Philosophen an zeitlosen Problemen und wird hoffentlich auch nie bloß modern werden. Die Problemlösungen, die er gefunden hat, sind entweder gültig für alle Zeiten, oder sie sind verfehlt und dann für keine Zeit brauchbar.

Trotzdem besteht unsere Fragestellung zu Recht. Wir müssen nur, um Kants Philosophie mit dem Eigentümlichen des modernen Kulturlebens in Verbindung zu bringen, zusehen, in welcher Weise in ihr die verschiedenen Sondergebiete, deren zeitloses Wesen von Kant untersucht wird, z u e i n a n d e r i n e i n V e r h ä l t n i s g e s e t z t sind, so daß sie zusammen ein Ganzes bilden. In der Art ihrer gegenseitigen Beziehungen könnte etwas spezifisch Modernes selbst dann enthalten sein, wenn die Eigenart jedes einzelnen Teils

vollkommen zeitlos erfaßt wäre. Damit gewinnen wir sogleich eine neue Problemstellung, die von dem, was wir bis jetzt gefunden haben unabhängig ist.

Ja sogar die Richtung, in welcher die Lösung allein liegen kann, ist damit bereits bestimmt. Soll nämlich Kant mit Recht als Philosoph der modernen Kultur gelten, so muß bei ihm etwas von der Besonderheit zum Ausdruck kommen, die für den modernen Kulturmenschen die Beziehung seiner verschiedenen Kulturgüter aufeinander kennzeichnet. Wir betrachten daher, um hier klar zu sehen, zunächst das Ganze des modernen Kulturbewußtseins und fragen, wie verhalten sich in ihm die Güter des wissenschaftlichen, des staatlichen, des künstlerischen und des religiösen Lebens zueinander? Dann stellen wir fest: wie weit entspricht die Totalität des Kantischen Denkens der Eigenart dieser Beziehung, d. h. wie sind hier Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst und Religion in ein Verhältnis zueinander gesetzt? Haben wir darüber Klarheit, dann werden wir sagen können, inwiefern Kant der Philosoph der modernen Kultur genannt werden darf.

Kant selber freilich hat es sich nie zur eigentlichen Aufgabe gemacht, eine Klärung des Kulturbewußtseins in dieser Weise zu geben. Ihm kam es vor allem auf die Eigenart und den Eigenwert jedes besonderen Kulturgebietes an, und der Gedanke einer umfassenden Kultursynthese spielte in seinem Denken keine entscheidende Rolle. Trotzdem bleibt unsere Fragestellung mit dem letzten Sinn, den die Totalität seiner Philosophie besitzt, eng verbunden. Ja noch mehr: vielleicht ist Kant grade durch die Betonung der Eigenart und des Eigenwertes der verschiedenen Kulturgüter in ihrer Besonderheit zum Philosophen der modernen Kultur geworden. Was das bedeutet, läßt sich jetzt noch nicht genauer sagen. Zunächst muß gezeigt werden, wie Kant dadurch das moderne Kulturbewußtsein, eventuell ohne es zu wollen, faktisch geklärt hat, daß auf Grund seiner Forschungen die verschiedenen Seiten des modernen Kulturlebens, die er in ihrer Besonderheit für sich betrachtet, in ein eigenartiges, früher nicht so aufgefaßtes Verhältnis zueinander gebracht werden können.

Für eine r e i n wissenschaftliche Würdigung des Kantischen Denkens, die nach dem zeitlosen Wahrheitsgehalt seiner Hauptwerke

fragt, mag, wie gesagt, dieser Gesichtspunkt sekundär und deshalb ungenügend oder sehr einseitig sein. Sind wir uns jedoch der Einseitigkeit unseres Verfahrens und seiner sekundären Bedeutung bewußt, dann behält unser Versuch seine volle Berechtigung, und zumal unsere Zeit, die geneigt ist, alle Güter der Kultur dadurch zu relativieren, daß sie sie an ihrer Bedeutung für „das Leben" mißt, wird prinzipielle Einwendungen gegen ihn nicht erheben.

ZWEITES KAPITEL

DER GESCHICHTSPHILOSOPHISCHE WEG

Welchen Weg aber sollen wir einschlagen, um zum Ziel zu kommen? Wir brauchen einen Rahmen, der sehr weit zu nehmen ist, so daß er große Gebiete eines mannigfaltigen historischen Materials umspannt. Wir müssen das Wesen der modernen Kultur bestimmen, um sagen zu können, was Kant für sie bedeutet, und ihr Begriff ist so zu bilden, daß wir sie in ihrer Eigenart gegen die anderen Kulturen, besonders die antike und die mittelalterliche, abgrenzen. Wir haben daher zunächst von den früheren Zeiten zu reden, also Kant und seine Philosophie in den Hintergrund treten zu lassen. Dabei kommen die verschiedenen Kulturen zwar nur so weit in Betracht, als sie für das philosophische Denken wichtig sind. Trotzdem sehen wir uns an eine Fülle schwieriger und umstrittener Probleme der Geschichtswissenschaft herangeführt. Andererseits ist jedoch die Betrachtung von vornherein unter den Gesichtspunkt zu stellen, daß wir durch sie Klarheit über das Wesen der Kantischen Philosophie in ihrem Verhältnis zur modernen Kultur gewinnen, und deshalb können die Erörterungen nicht etwa den Charakter einer historischen Untersuchung tragen. Eine solche würde ja auch den Rahmen dieser Schrift völlig sprengen.

Mit vollem Bewußtsein unternehmen wir daher eine geschichtsphilosophische und insofern ungeschichtliche Konstruktion. Das ist mit Nachdruck zu betonen, schon damit es nicht von solchen Lesern als Einwand gegen unsere Darlegungen geltend gemacht wird, die historische Einsichten erwarten und dann enttäuscht sein müssen.

Doch was bedeutet es, daß wir nicht Geschichte, sondern Geschichtsphilosophie treiben? Zunächst: wir wollen die Vergangenheit nicht unbefangen oder gar vollständig würdigen, sondern heben aus ihr das allein heraus, was für unsere Zwecke brauchbar ist, d. h. wir stellen die Darstellung in den Dienst einer philosophisch systematischen, also ungeschichtlichen Erörterung. Aber ist das nicht bedenklich? Kann es dabei ohne Willkür abgehen? Haben wir ein wissenschaftliches Recht dazu, ein fast unübersehbares Material, das für sich schwerwiegende Eigenbedeutung besitzt, mit philosophischen Begriffen umzuformen, die von außen herangetragen sind? Kommt das nicht auf eine Vergewaltigung der Geschichte oder zum mindesten auf den Versuch heraus, „die Fesseln der Wissenschaft abzuwerfen, Arbeit in Spiel, Gewißheit in Meinung und Philosophie in Philodoxie zu verwandeln"? Wenn uns aber diese Worte Kants einfallen, müssen wir dann nicht davor zurückschrecken, bei der Behandlung grade der Kantischen Philosophie zu einer geschichtsphilosophischen Konstruktion zu greifen?

In der Tat, unser Versuch ist unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten fragwürdig. Es empfiehlt sich daher, daß wir über seinen methodischen Charakter zur vollen Klarheit kommen, ehe wir an seine Ausführung gehen, und vor allem wissen, wie er sich zur empirischen Geschichtswissenschaft verhält.

Die Geschichtsphilosophie stand eine Zeitlang in Blüte, galt dann als veraltet oder unmöglich und erfreut sich neuerdings wieder großer Beliebtheit. Was jedoch ihren Charakter als Wissenschaft ausmacht, darüber gehen die Meinungen noch weit auseinander. Es werden als geschichtsphilosophisch verschiedene Arten von Gedanken bezeichnet, die wenig miteinander zu tun zu haben scheinen. Unter diesem Namen gehen einmal zusammenfassende Darstellungen des historischen Universums oder der Weltgeschichte. Ferner sucht die Geschichtsphilosophie Gesetze oder Prinzipien, die allem historischen Leben gemeinsam sind, und endlich werden auch Untersuchungen über die Logik der Geschichtswissenschaft geschichtsphilosophisch genannt [1]).

---

1) Vgl. meine Abhandlung: Geschichtsphilosophie in: Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer. 1905, 2. Auf. 1907. Ich lasse diese Schrift demnächst in 3. Auflage unter dem Titel: Die Probleme der Geschichtsphilosophie erscheinen.

Vielleicht kann man diese verschiedenen Forschungen alle zu einem einheitlichen Ganzen vereinigen, das dann einen systematischen und auch streng wissenschaftlichen Charakter trägt. Doch Logik der Geschichtswissenschaft und historische Prinzipienlehre kommen für uns nicht in Betracht. Nur so etwas wie ein Ueberblick über das Ganze wenigstens der europäischen „Welt" scheint notwendig zu sein, falls das Wesen der modernen Kultur im Unterschied von dem der antiken und der mittelalterlichen zutage treten soll. Das liegt dem, was die empirische Geschichtswissenschaft anstrebt, von allen geschichtsphilosophischen Untersuchungen am nächsten und trägt trotzdem einen ungeschichtlichen Charakter. Inwiefern unser Versuch dennoch ein methodisches Recht hat, müssen wir zuerst klar machen.

Es läßt sich nicht vermeiden, daß wir hier mit Begriffen von grosser Allgemeinheit arbeiten, während alle Geschichtswissenschaft ihrem logischen Wesen nach Darstellung einmaliger und individueller Vorgänge ist. Allerdings kann auch die empirische Geschichte allgemeine Begriffe wie modern, mittelalterlich und antik oder ihnen entsprechende nicht entbehren, doch handelt es sich für den Historiker dabei stets um Namen für Gebilde, die zwar sehr umfassend sind, trotzdem aber einmalig und individuell bleiben, denn es wird mit den allgemeinen Bezeichnungen auf eine Mannigfaltigkeit hingewiesen, die dann von der Geschichtswissenschaft in ihren Einzelheiten weiter zu erforschen ist. Freilich nimmt auch eine noch so sehr ins Detail gehende Untersuchung nicht die ganze Mannigfaltigkeit dessen, was einmal wirklich geschehen ist, in die Darstellung auf. Jede Wissenschaft bedarf einer Trennung des Wesentlichen vom Unwesentlichen, d. h. es muß das Eine hervorgehoben und das Andere weggelassen werden. Aber die Prinzipien, die solcher Trennung zugrunde liegen, sind in der empirischen Geschichtswissenschaft nicht von außen an den Stoff herangetragen, sondern ihm selbst entnommen, und vor allem haben grade die allgemeinsten Begriffe geschichtlich immer nur vorläufigen Charakter, ja bedeuten als allgemeine Begriffe für den Historiker lediglich einen leeren Rahmen, der durch die Wissenschaft erst erfüllt werden soll.

Für uns aber sind die Bedeutungen von Worten wie antik, mittelalterlich und modern in ihrer Allgemeinheit schon etwas Endgül-

tiges, d. h. sie kommen als allgemeine Begriffe in Betracht, denn es werden an den Objekten, die damit gemeint sind, nur die Elemente für uns wesentlich, die ausdrücklich als deren gemeinsame Merkmale in den Begriff aufgenommen sind. Einer solchen Art der generalisierenden Begriffsbildung, die sich von der geschichtlichen, individualisierenden prinzipiell unterscheidet [1]), muß ein klar bestimmtes Prinzip zugrunde liegen, falls Willkür ausgeschaltet bleiben soll. Daher fragen wir: von welchem Prinzip machen wir Gebrauch bei dem Versuch, durch allgemeine Begriffe das Wesen der modernen Kultur im Unterschied von der mittelalterlichen und der antiken zu bestimmen? Das Prinzip kann nur einen philosophisch-systematischen Charakter tragen und darf trotzdem dem geschichtlichen Stoff nicht fremd sein, sondern muß, wenn es auf ihn bezogen wird, darin wesentliche Bestandteile von unwesentlichen zu scheiden gestatten.

Ungeschichtlich ist sodann unser Unternehmen noch in anderer Hinsicht. Wir berücksichtigen die verschiedenen Kulturzeitalter nicht in ihrer Totalität, wie die Geschichte sie bei historischer Behandlung darstellen würde. Das philosophische Interesse, das wir an der Vergangenheit nehmen, begrenzt den Stoff von vornherein in bestimmter Weise, und zwar so, daß weniger von der geschichtlichen Kultur selbst, als vielmehr von dem Kulturbewußtsein der Zeiten die Rede ist.

Daß beides auch inhaltlich nicht zusammenzufallen braucht, liegt auf der Hand. Wird es doch sogar nur wenige Zeitalter geben, denen das Wesen ihrer eigenen Kultur so vollständig zum Bewußtsein gekommen ist, daß die spätere Geschichtsforschung in bezug hierauf nichts mehr zu tun vorfände, d. h. nicht noch manches ausdrücklich ins Bewußtsein zu heben hätte, dessen Eigenart die Zeit selbst nicht kannte. Doch ist unter Kulturbewußtsein nicht etwa eine Kulturphilosophie oder auch nur der Ansatz dazu gemeint. Ja es braucht sich überhaupt nicht um ein rationales Bewußtsein zu handeln. In Formen des Verstandes werden die Kulturinhalte oft erst

---

1) Das logische Problem ist hier vereinfacht. In Wahrheit ist die geschichtsphilosophische Begriffsbildung nur relativ generalisierend und trägt insofern auch einen relativ individualisierenden Charakter. Doch bleibt das hier unwesentlich. Vgl. darüber mein Buch: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, 1896—1902, 3. und 4. Aufl. 1921.

viel später gebracht, und für uns können Kulturen sehr wichtig sein, in denen es an jeder rationalen Reflexion auf ihr eigenes Wesen fehlt. Bewußt nennen wir einen Kulturinhalt z. B. auch dann, wenn er die Form einer künstlerischen Gestaltung angenommen hat oder als sittliche, rechtliche, staatliche Ordnung, als Religion oder als Mythos auftritt. Wir werden später genauer sehen, was rationale oder gar wissenschaftliche Bewußtheit im Unterschied von der hier gemeinten bedeutet. Zunächst kam es nur darauf an, den Begriff des für uns Wesentlichen nicht zu eng zu fassen.

Andererseits ist ein Punkt zu berücksichtigen, der den Stoff von vornherein auch wieder beschränkt. Wir berücksichtigen nämlich unter den bewußt gewordenen Kulturinhalten allein solche, die über die Zeit, in der sie zuerst ihren Ausdruck fanden, hinaus sich erhalten haben und für die s p ä t e r e Kultur von Bedeutung geworden sind. Das mag dadurch geschehen sein, daß man sie aufgenommen und weitergebildet hat, aber auch dadurch, daß sie zum Gegenstand der Bekämpfung geworden sind oder als Kontrasterscheinungen auf andere Weise ihre Zeit überdauert haben. Die Kulturinhalte dürfen mit anderen Worten nicht vollständig erstorben sein oder nur noch antiquarisches Interesse erregen. Sie müssen entweder direkt in die spätere, noch lebendige Kultur eingegangen sein oder doch zu ihr in einer aus dem Wesen der Sache selbst stammenden Beziehung stehen.

Für den Historiker entscheidet dieser Umstand nicht darüber, ob er Ereignisse der Vorwelt behandelt oder beiseite läßt. Er kann sich sogar das Ziel setzen, eine völlig abgestorbene, d. h. für den nicht historisch interessierten Menschen gleichgültig gewordene Kultur durch seine Wissenschaft wieder lebendig zu machen, indem er sie so darstellt, daß sie auch von anderen nachzuerleben ist, obwohl ihr die faktische Verbindung mit der späteren Kultur fehlt. Unsere geschichtsphilosophische Konstruktion dagegen vermag mit einem, wie man sagt, völlig „historisch gewordenen" Material nichts anzufangen. Sie braucht eine mehr als theoretische Verbindung mit dem Kulturleben der heutigen Welt, d. h. eine Beziehung, die nicht erst durch die Geschichtswissenschaft hergestellt wird.

So sind die folgenden Erörterungen in mehrfacher Hinsicht bewußt unhistorisch, und zwar sowohl mit Rücksicht auf die formale

Art der Begriffsbildung als auch mit Rücksicht auf deren Inhalt. Aber da sie gar nicht den Zweck haben, geschichtswissenschaftliche Erkenntnis zu geben, sondern unter einem kulturphilosophisch systematischen Gesichtspunkt angestellt werden, bedeutet ihr unhistorischer Charakter für sich allein noch keinen Einwand gegen ihre Wissenschaftlichkeit. Nötig ist nur, daß die Auswahl dessen, was wir aus der Vergangenheit hervorheben, nicht willkürlich erfolgt, sondern von einem dem Stoffe angemessenen Prinzip geleitet wird. Wenn wir also dies Prinzip ausdrücklich ins Bewußtsein heben und genau angeben, wozu wir es benutzen, dann können die Bedenken gegen unseren Versuch schwinden. Es ist nicht einzusehen, warum geschichtliches Material nur geschichtlich und nicht auch unter systematischen Gesichtspunkten dargestellt werden soll. Der wissenschaftliche Charakter der Untersuchung bleibt gewahrt, sobald die Tatsachen, die wir mit bewußter Einseitigkeit auswählen, als Tatsachen wissenschaftlich gesichert sind.

Weiter brauchen wir die methodischen Erwägungen im allgemeinen nicht auszuspinnen und z. B. nicht ausdrücklich zu sagen, warum wir die allmählichen Uebergänge ignorieren, was ebenfalls unhistorisch ist. Die Totalität des Materials wird in keiner Hinsicht wesentlich. Was in unserem besonderen Fall den historischen Stoff begrenzt und gliedert, also der Auswahl als Prinzip zugrunde liegt, ergibt sich bei der Behandlung der Sache selbst, und der Hauptpunkt muß schon nach den früheren Erörterungen klar sein.

Wir fragen nach der Bedeutung Kants für die moderne Kultur. Die Vergangenheit interessiert uns daher nur soweit, als sie zur Neuzeit in einer nicht erst durch die theoretische Reflexion hergestellten Beziehung steht. Um unseren Stoff zu begrenzen, haben wir also von der modernen Kultur auszugehen. Doch brauchen wir nicht zu fragen, wo es zum erstenmal modernes Kulturleben wirklich gibt, sondern wichtig ist allein, wo in weiteren Kreisen zum erstenmal so etwas wie ein modernes Kulturbewußtsein entsteht, oder wo Menschen modern im Gegensatz zu den vorangegangenen Zeiten sein wollen. Das aber beginnt nicht früher als mit dem, was man als Renaissance und Reformation bezeichnet. Was bedeuten diese Bewegungen? Genauer: was ist das Moderne in ihnen? Das müssen wir wissen, wenn wir einen Begriff der modernen Kultur gewinnen und

feststellen wollen, in welchem Verhältnis das Kantische Denken zu ihr steht.

Klarheit darüber aber werden wir nur erhalten, wenn wir die moderne Zeit gegen die ihr vorangehende, noch nicht moderne abgrenzen, und damit scheinen wir wieder vor ein unübersehbares geschichtliches Material gestellt. Doch weil die Vergangenheit in der Neuzeit selbst noch eine Rolle spielen muß, falls sie für uns wichtig werden soll, ergibt sich die Begrenzung unseres Stoffes leicht auch mit Rücksicht darauf, wo f r ü h e s t e n s in der Vergangenheit die Betrachtung einzusetzen hat.

Wir gehen wieder vom Ende, d. h. jetzt von der Renaissance und der Reformation aus und denken daran, daß diese beiden spezifisch modernen Bewegungen, so verschieden sie untereinander sind, in ihrem Verhältnis zur Vorwelt trotzdem etwas miteinander gemein haben. Sie stehen beide im Gegensatz zum sogenannten Mittelalter [1]), ja sie sind sich wenigstens teilweise dieses Gegensatzes bewußt, und außerdem gibt es noch etwas, das beide mit der Vergangenheit in derselben Art und daher auch miteinander verbindet. Beide wollen nicht allein über das Mittelalter h i n a u s , sondern knüpfen dabei an etwas an, das schon früher einmal da war, um es wieder herzustellen. Beide wollen also in gewisser Hinsicht in frühere Zeiten z u r ü c k, ja dadurch erst erhalten die viel umstrittenen Ausdrücke „Renaissance“ und „Reformation“ eine prägnante Bedeutung, und dieser Umstand führt uns weiter. Wir müssen fragen: was ist es, das beim Beginn der modernen Kulturwelt aus der Vergangenheit wieder hergestellt werden soll? Wenn wir darüber Bescheid wissen, können wir auch sagen, welches geschichtliche Material, das zeitlich v o r der Renaissance und der Reformation liegt, für uns wesentlich ist.

Schematisch sei das sogleich wenigstens angedeutet, damit das Prinzip, welches unsere Auswahl leitet, klar wird. Das Leben der früheren Zeit, das man am Beginn der Neuzeit wieder herzustellen wünscht, ist nicht in allen modernen Bewegungen dasselbe, sondern

---

1) Wir benutzen dies Wort zunächst in konventioneller Bedeutung, um damit auf eine Reihe von Jahrhunderten der europäischen Geschichte hinzuweisen. Erst allmählich erhält der umstrittene Begriff einen bestimmten Inhalt.

wir stoßen bald sogar auf sehr verschiedene Tendenzen, und mit Rücksicht hierauf gliedert sich unser Stoff.

In der Renaissance handelt es sich um die Wiedergeburt der Antike. Doch ist auch das nicht eindeutig. Denken wir an solche Kulturprodukte, an denen der kontemplative Mensch interessiert ist, dann sind es vor allem die griechische Kunst und die griechische Wissenschaft, zu der man zurückzukehren strebt. Doch kann man über die faktische Bedeutung der antiken Kunst für den Beginn der Neuzeit streiten, und man hat es getan, so daß in dieser Hinsicht der Begriff der Renaissance problematisch geworden ist. Unbestreitbar dagegen bleibt die Bedeutung der griechischen Wissenschaft für die gesamte moderne wissenschaftliche Kultur, und die Leistungen des griechischen Intellekts stellen wir daher voran.

Aber auch wenn wir von der Kunst absehen, haben wir damit das, was aus der antiken Welt wichtig wird, nicht erschöpft. Es kommt überhaupt nicht nur das Gebiet in Frage, auf dem der kontemplative Mensch zu Hause ist, sondern auch die tätigen, besonders die politisch gerichteten Naturen fühlen sich zum Altertum hingezogen, und dabei sind es das römische Rechtsleben und der römische Staat, die für sie wichtig werden. Das Bestreben, politisch zum Römertum zurückzukehren, muß als ein zweiter wesentlicher Zug in den Anfängen des modernen Kulturbewußtseins bezeichnet werden, und deshalb haben wir außer der griechischen Wissenschaft den römischen Rechtsstaat als für unseren geschichtsphilosophischen Zusammenhang bedeutsam zu konstatieren. Zugleich erweitert sich dadurch unser Begriff einer Renaissance der Antike.

Doch auch damit sind wir noch nicht fertig. Die andere spezifisch moderne Bewegung, die Reformation, will, wie wir schon sagten, ebenfalls zur Vergangenheit zurück. Aber sie hat zur heidnischen Antike gar kein oder ein negatives, feindliches Verhältnis. Als religiöse Bewegung bekämpft sie das Mittelalter, indem sie das ursprüngliche Christentum gegen die Kirche ausspielt. So vermehrt sich das geschichtliche Material. Aus der Vergangenheit tritt neben die griechische Wissenschaft und den römischen Staat als wesentlich für uns das Evangelium, und wir können jetzt alles kurz zusammenfassen: es kommt darauf an, zu verstehen, wie die mo-

derne Welt in ihrem Wesen dadurch bestimmt ist, daß sie die griechische Wissenschaft, den römischen Staat und die christliche Religion in sich aufnimmt, um alle drei als Bausteine für ihre Kultur zu benutzen.

Doch treibt das Ergebnis gleich weiter, denn solange wir bei einer so allgemeinen Formulierung bleiben, ist es nicht möglich, die moderne Welt gegen das Mittelalter abzugrenzen. Ja das, was wir bisher gefunden haben, scheint diesem Zweck gradezu entgegen zu stehen. Die mittelalterliche Kultur baut sich ebenfalls aus Bestandteilen auf, die der griechischen Wissenschaft, dem römischen Staatsleben und der christlichen Religion entnommen sind. Es kommt also darauf an, zu sehen, welcher Unterschied zwischen Neuzeit und Mittelalter in der Art, wie sie die Vergangenheit aufnehmen und verarbeiten, zu konstatieren ist. Modern kann das Kulturbewußtsein nicht anders als dadurch werden, daß es zur griechischen Wissenschaft, zum römischen Staat und zur christlichen Religion eine wesentlich andere Stellung einnimmt, als die Zeit vorher, besonders die mittelalterliche Kirche es tat, und erst wenn es uns gelingt, klar zu machen, worauf dieser Unterschied beruht, erhalten wir den Begriff der modernen Kultur, den wir brauchen.

Zugleich ist uns jetzt der Gang der Untersuchung vorgezeichnet, die sich nun so gliedert. Zunächst haben wir das Wesen der griechischen Wissenschaft und des römischen Staates zu verstehen, soweit sie in der Folgezeit fortgelebt haben, und dann die Faktoren der christlichen Religion kennen zu lernen, durch welche sie bei ihrem Eintritt in Europa für dessen Kultur das Neue brachte. Hierauf kommt die mittelalterliche Kultur in Betracht, insofern sie auf diesen Fundamenten weiterbaute, und endlich ist zu verstehen, wie die moderne Welt im Gegensatz hierzu, aber zum großen Teil mit demselben Material, die ihr eigentümliche Kultur schuf, genauer, wie ein spezifisch modernes Kulturbewußtsein entstand. Aus diesen Gedanken setzt sich der Inhalt der geschichtsphilosophischen Konstruktion zusammen, die wir nicht entbehren können, falls wir wissen wollen, wie weit wir in Kant den Philosophen der modernen Kultur zu sehen haben.

Zugleich läßt sich jetzt noch in anderer Hinsicht das Problem deutlich machen, vor das wir gestellt sind, und damit kommen wir

zur Hauptsache. Wenn die mittelalterliche und die moderne Welt beide die griechische, die römische und die christliche Welt voraussetzen, aber zu diesen drei Kulturmächten ein prinzipiell anderes Verhältnis haben, dann liegt folgender Gedanke nah. Die Verschiedenheit dieser Beziehung zur Vergangenheit braucht nicht allein darauf zu beruhen, daß die drei Kulturmächte, so wie jede von ihnen für sich genommen wird, für den modernen und den mittelalterlichen Menschen etwas anderes bedeuten, sondern es läßt sich der Unterschied eventuell auch darauf zurückführen, daß im Mittelalter die drei übernommenen Mächte zueinander in ein anderes Verhältnis gesetzt werden, als das in der modernen Welt geschieht. Sobald wir aber hieran denken, muß sofort klar sein, was es bedeutet, wenn wir nach der Stellung der Kantischen Philosophie zum modernen Kulturbewußtsein fragen. Sollte vielleicht die Art, wie der moderne Kulturmensch die griechische Wissenschaft, den römischen Staat und die christliche Religion in ihrem Verhältnis zu einander auffaßt, der Art entsprechen, in der bei Kant die theoretische Forschung, das praktische Leben und der religiöse Glaube zueinander in Beziehung gebracht sind? Falls diese Frage bejaht werden muß, wissen wir bereits, inwiefern Kant als Philosoph der modernen Kultur zu gelten hat.

Wir stellen also fest, wie für das moderne Kulturbewußtsein Griechentum, Römertum und Christentum, und sodann wie für Kant die Wissenschaft, die Sittlichkeit und die Religion sich zueinander verhalten. Haben wir durch unsere geschichtsphilosophische Konstruktion eine Antwort auf die erste Frage, so daß wir die Kantische Philosophie in Rücksicht hierauf mit der modernen Kultur vergleichen können, dann dürfte auch über den theoretischen Wert einer solchen Konstruktion kein Zweifel mehr bestehen. In diesem Fall nämlich hat der Zweck, der erreicht worden ist, das Mittel „geheiligt", d. h. gerechtfertigt.

Freilich, fragwürdig bleibt jedes derartige Unternehmen in wissenschaftlicher Hinsicht trotzdem, denn so klar das Prinzip sein mag, das die Auswahl des Materials leitet, so groß sind die Schwierigkeiten

bei der Feststellung des Materials selbst. Ein unübersehbar mannigfaltiges Gebiet liegt noch immer vor uns, aus dem wir die Tatsachen zu entnehmen haben. Niemand wird sagen wollen, daß er es in allen seinen Teilen gleichmäßig beherrscht. Unsere Situation aber ist ihm gegenüber noch besonders prekär. Wir können nicht daran denken, im Rahmen dieser Schrift für irgendeinen Teil des Stoffes selbständige geschichtliche Untersuchungen anzustellen. Soweit etwas anderes als Geschichte der Philosophie in Betracht kommt, sind wir durchweg auf fremde Forschungen angewiesen. So behält vieles von dem, was wir sagen, hypothetischen Charakter. Wir müssen uns auf Autoritäten verlassen. Das einzige, was wir tun können, ist, daß wir anerkannte Autoritäten heranziehen und an entscheidenden Stellen als Gewährsmänner ausdrücklich nennen. Diese wissenschaftliche Unselbständigkeit ist wieder allein durch den selbständigen Zweck zu rechtfertigen. Wir streben hier gar nicht danach, den Leser über irgend ein historisches Faktum neu zu belehren. Wer seine geschichtlichen Kenntnisse zu bereichern wünscht, muß zu anderen Büchern greifen. Ihm haben wir nichts zu sagen. Die Absicht unserer Darlegungen ist systematisch-philosophisch.

Wir erwecken daher auch an keiner Stelle den Anschein, als brächten wir geschichtlich Neues. Ja wir heben noch aus einem anderen Grunde hervor, daß alles Historische in dieser Schrift auch dort aus zweiter Hand stammt, wo es zu umständlich wäre, Gewährsmänner mit Namen zu nennen. Wir sind nämlich in der angenehmen Lage, aus unserer historischen „Not“ eine philosophische „Tugend“ zu machen. Grade weil wir nicht bis zu den Quellen zurückgehen, verringert sich die Gefahr, daß die geschichtsphilosophische Konstruktion bei der Auswahl des Materials willkürlich verfährt. Wir halten uns in der Hauptsache an Darstellungen, die den für uns wichtigen Stoff unter anderen Gesichtspunkten betrachten, und denen insbesondere der Gedanke völlig fernliegt, es könne die von ihnen erforschte Vergangenheit für die Beantwortung der Frage, wieweit Kant Philosoph der modernen Kultur ist, wesentlich werden. Ja, einer unserer Gewährsmänner, Wilhelm Dilthey, würde vermutlich unser Problem in ganz anderem Sinn in Angriff nehmen und wenig damit einverstanden sein, daß wir seine Sätze mit Verlegung ihres systematischen Schwerpunkts, wenn man von einem

solchen bei Dilthey überhaupt reden will, in unserem Zusammenhang benutzen. So machen wir es überall: wir lösen die Ergebnisse, zu denen andere Forscher gekommen sind, soweit wie möglich aus den Zusammenhängen, in denen sie bei ihnen stehen, heraus und stellen sie in eine Gedankenreihe hinein, die jene bei dem Ziel ihrer Untersuchungen nicht im Auge haben konnten.

Das ist auch der Grund, warum in dieser Schrift die geschichtlichen Arbeiten Windelbands, von denen der Verfasser am meisten gelernt hat, ausdrücklich nicht herangezogen werden. Von allen Darstellungen der Philosophie Kants steht die Windelbands der hier vertretenen Auffassung am nächsten. Grade deshalb vermeiden wir es, bei unserer geschichtsphilosophischen Konstruktion uns auf sie zu berufen, und stützen uns auf Gedanken anderer Forscher, die in bezug auf die geschichtlichen Tatsachen ebenso zuverlässig sind, aber in ihrer Auffassung stark von der Windelbands abweichen.

Nachdem jetzt sowohl die Fragestellung als auch das Wesen des Weges, auf dem wir hoffen, eine Antwort zu finden, klargestellt ist, gehen wir dazu über, die Vergangenheit der europäischen Kultur, soweit sie für unsere Zwecke bedeutsam wird, ins Auge zu fassen. Von Kant selbst ist dabei wenig die Rede. Wir weisen zwar an geeigneten Stellen auf sein Denken hin, damit der Zusammenhang mit ihm möglichst früh hervortritt. Aber ausdrücklich und ausführlich kann Kant erst in den letzten Kapiteln behandelt werden. Zunächst muß der geschichtsphilosophische Gedankengang klar vor uns liegen. Deshalb ist nie zu vergessen, daß das Ganze ein Buch über K a n t ist. Nur dann wird man seine Absicht und seinen Gehalt richtig verstehen.

DRITTES KAPITEL

DER EUROPÄISCHE RATIONALISMUS

Bevor wir jedoch das Wesen der griechischen Wissenschaft, des römischen Staates und des ursprünglichen Christentums feststellen, um dann den Unterschied von Mittelalter und Neuzeit mit Rücksicht darauf zu erörtern, wie sie diese drei Kulturmächte in verschiedener Weise verarbeiten und miteinander in Verbindung bringen, ist noch

eine allgemeinere Frage zu erörtern, die sich auf die Totalität des für uns wesentlichen geschichtlichen Stoffes bezieht. Die historischen Ereignisse, die wir geschichtsphilosophisch behandeln, spielen sich, abgesehen vom ursprünglichen Christentum, alle in Europa ab und sind mit Rücksicht hierauf nicht nur verschieden voneinander, sondern haben etwas Gemeinsames. Ist das „Europäische" an ihnen ebenfalls so zu charakterisieren, daß es für unser Problem eine Bedeutung gewinnt? Achten wir darauf, was dem gesamten Okzident im Unterschied von anderen Teilen der Kulturwelt eigentümlich ist. Durch solche Entgegensetzung läßt sich das Wesen einer Sache oft am besten klar machen. Fragen wir also: gibt es einen Zug in der europäischen Kultur, der den anderen Kulturen der Welt fehlt, und der zugleich in Europa so weit verbreitet ist, daß er für jede Philosophie der europäischen Kultur wichtig werden kann?

Wir knüpfen, entsprechend unserem Vorhaben, Forschungsergebnisse von anderen Gelehrten heranzuziehen, an die „Vorbemerkung" an, mit der Max Weber seine „Gesammelten Aufsätze über Religionssoziologie" einleitet. Webers Gedankenzusammenhang hat mit der Frage nach der Bedeutung Kants für die moderne Kultur direkt nichts zu tun. Aber es wird sogleich klar werden, weshalb trotzdem seine Darlegungen auch für uns lehrreich sind. Er geht davon aus, daß der Sohn der modernen europäischen Kulturwelt universalgeschichtliche Probleme unvermeidbarer und berechtigter Weise unter der Fragestellung behandelt, welche Verkettung von Umständen dazu geführt hat, daß grade auf dem Boden des Okzidents und nur hier, Kulturerscheinungen auftreten, welche doch — wie wenigstens wir uns gern vorstellen — in einer Entwicklungsrichtung von universaler Bedeutung und Gültigkeit liegen. Schon diesen Gesichtspunkt können auch wir brauchen, denn unter ihm muß die Eigenart der europäischen Kultur im Unterschied von anderen Kulturen zutage treten.

Noch wichtiger aber ist der Inhalt, den Weber an der europäischen Kultur hervorhebt. Er zeigt, daß sie im Unterschied vom Orient auf verschiedenen Gebieten ein rationales Gepräge trägt. Die Beziehung, welche dieser Umstand zu unserer Fragestellung hat, bedarf keiner ausführlichen Erörterung. Man spricht viel von Kants „Rationalismus", und das hat, wenn auch in einem erst genau zu bestimmenden und eingeschränkten Sinn, Berechtigung. Da muß es

wichtig sein, festzustellen, inwiefern die gesamte europäische, also auch die moderne Kultur rationalistisch zu nennen ist, denn es soll ja gezeigt werden, inwiefern der Rationalist Kant als Philosoph dieser rationalistischen Kultur zu gelten hat. Freilich ist das Wort Rationalismus vieldeutig. Aber um so mehr Grund besteht, genau anzugeben, in welchem Sinn man von einem europäischen Rationalismus im allgemeinen reden kann, und dann zu fragen, wie zu ihm Kants Rationalismus sich verhält.

Sehen wir zunächst, was Weber unter Rationalismus als Kennzeichen der europäischen oder okzidentalen Kultur versteht, und inwiefern diese sich dadurch von der Kultur des Orients unterscheidet. Wir teilen im Anschluß an Weber die hierfür wesentlichen Tatsachen mit, ohne zu Einzelheiten kritisch Stellung zu nehmen.

Weber beginnt mit der Feststellung, daß es nur im Okzident W i s s e n s c h a f t in dem Entwicklungsstadium gibt, welches wir heute als gültig anerkennen. Empirische Kenntnisse, Nachdenken über Welt- und Lebensprobleme, philosophische und auch theologische Lebensweisheit tiefster Art, Wissen und Beobachtung von außerordentlicher Sublimierung, hat es gewiß auch anderwärts, vor allem in Indien, China, Babylon, Aegypten gegeben. Ueberall jedoch fehlt etwas, das nur Europa kennt. So fehlt der babylonischen und jeder anderen Astronomie die mathematische Fundamentierung, die erst die Hellenen ihr gaben. Der indischen Geometrie fehlte der rationale Beweis. Der ist wiederum ein Produkt hellenischen Geistes, der auch die Mechanik und Physik zuerst geschaffen hat. Dasselbe Prinzip zeigt sich dann überall. Den nach der Seite der Beobachtung überaus entwickelten indischen Naturwissenschaften fehlte das rationale Experiment. Das ist nach antiken Ansätzen (das Wort sagt vielleicht zu wenig) wesentlich ein Produkt der Renaissance. Es fehlt ferner das moderne Laboratorium, und daher hat die namentlich in Indien empirisch-technisch hochentwickelte Medizin keine biologische und insbesondere keine biochemische Grundlage. Eine rationale Chemie fehlt ebenfalls allen Kulturgebieten außer dem Okzident.

Naturwissenschaft also gibt es nur in Europa, und mit den sogenannten „Geisteswissenschaften“ steht es nicht anders. Der hochentwickelten chinesischen Geschichtsschreibung fehlt das thukydi-

deische Pragma. Macchiavelli hat zwar Vorläufer in Indien, aber aller asiatischen Staatslehre fehlt eine der aristotelischen gleichartige Systematik, und es fehlen ihr die rationalen Begriffe überhaupt. Für eine rationale Rechtslehre fehlen anderwärts trotz aller Ansätze in Indien, trotz umfassender Kodifikationen besonders in Vorderasien und trotz aller indischen und sonstigen Rechtsbücher, die streng juristischen Schemata und Denkformen des römischen und des daran geschulten okzidentalen Rechtes. Ein Gebilde ferner wie das kanonische Recht kennt nur der Okzident.

Wir werden diese Tatsachen noch einmal in Betracht ziehen, wenn wir zu dem Griechentum und seiner Bedeutung für die ganze wissenschaftliche Kultur Europas kommen und fragen, was die Hellenen insbesondere für das moderne Geistesleben bedeuten. Vorläufig verfolgen wir den allgemein europäischen Charakterzug, den Weber hervorhebt, an seiner Hand weiter und gehen von der Wissenschaft zur Kunst über.

Was zunächst die Musik betrifft, so war das musikalische Gehör bei anderen Völkern anscheinend eher feiner entwickelt als heute bei uns und jedenfalls nicht minder fein. Polyphonie verschiedener Art ist weithin über die Erde verbreitet. Zusammenwirken einer Mehrheit von Instrumenten und auch das Diskantieren findet sich anderwärts. Alle unsere rationalen Tonintervalle waren auch anderwärts berechnet und bekannt. Aber rationale harmonische Musik — sowohl Kontrapunktik wie Akkordharmonik — Bildung des Tonmaterials auf der Basis der drei Dreiklänge mit der harmonischen Terz, unsere, nicht distanzmäßig, sondern in rationaler Form seit der Renaissance harmonisch gedeutete Chromatik und Enharmonik, unser Orchester mit seinem Streichquartett als Kern und der Organisation des Ensembles der Bläser, der Generalbaß, unsere Notenschrift (die erst das Komponieren und Ueben moderner Tonwerke, also ihre ganze Dauerexistenz überhaupt ermöglicht), unsere Sonaten, Symphonien, Opern und als Mittel zu dem alle unsere Grundinstrumente, Orgel, Klavier, Violine: dies alles gab es nur im Okzident.

Dasselbe Prinzip läßt sich für die bildende Kunst konstatieren. Spitzbogen hat es als Dekorationsmittel auch anderwärts, in der Antike und in Asien gegeben. Angeblich war auch das Spitzbogen-

Kreuzgewölbe im Orient nicht unbekannt. Aber die rationale Verwendung des gotischen Gewölbes als Mittel der Schubverteilung und der Ueberwölbung beliebig geformter Räume, und, vor allem, als konstruktives Prinzip großer Monumentalbauten und Grundlage eines die Skulptur und Malerei einbeziehenden Stils, wie sie das Mittelalter schuf, fehlen anderweitig. Ebenso fehlt, obwohl die technischen Grundlagen dem Orient entnommen waren, jene Lösung des Kuppelproblems und jene Art von „klassischer" Rationalisierung der gesamten Kunst — in der Malerei durch rationale Verwendung der Linear- und Luftperspektive — welche die Renaissance bei uns schuf.

Doch auch das ist noch nicht alles. Produkte der Druckerkunst gab es in China. Aber eine gedruckte, d. h. nur für den Druck berechnete, nur durch ihn lebensmögliche Literatur, „Presse" und „Zeitschriften" vor allem, sind nur im Okzident entstanden. Hochschulen aller möglichen Art, auch solche, die unseren Universitäten oder doch unseren Akademien äußerlich ähnlich sahen, gab es auch anderwärts, in China und im Islam. Aber rationalen und systematischen Fachbetrieb der Wissenschaft, das eingeschulte Fachmenschentum, gab es in irgendeinem, an seine heutige kulturbeherrschende Bedeutung heranreichenden Sinn nur im Okzident.

Von Kunst und Wissenschaft gehen wir weiter zum wirtschaftlichen und p o l i t i s c h e n Leben und stellen, wieder an der Hand der Ausführungen von Weber, fest: den Fachbeamten, den Eckpfeiler des modernen Staats und der modernen Wirtschaft des Okzidents kennt der Orient nicht. Für ihn finden sich nur Ansätze, die nirgends in irgendeinem Sinn so konstitutiv für die soziale Ordnung wurden wie im Okzident. Natürlich ist der Beamte, auch der arbeitsteilig spezialisierte Beamte, eine uralte Erscheinung der verschiedensten Kulturen. Aber die absolut unentrinnbare Gebanntheit unserer ganzen Existenz, der politischen, technischen und wirtschaftlichen Grundbedingungen unseres Daseins, in das Gehäuse einer fachgeschulten Beamtenorganisation, den technischen, kaufmännischen, vor allem aber den juristisch geschulten staatlichen Beamten als Träger der wichtigsten Alltagsfunktionen des sozialen Lebens, hat kein Land und keine Zeit in dem Sinn gekannt, wie der moderne Okzident.

Ferner: ständische Organisation der politischen und sozialen Verbände ist weit verbreitet gewesen. Aber schon den Ständestaat: „rex et regnum", kannte im okzidentalen Sinn nur der Okzident. Und vollends Parlamente von gewählten „Volksvertretern", den Demagogen und die Herrschaft von Parteiführern als parlamentarisch verantwortliche „Minister" hat — obwohl es natürlich „Parteien" im Sinn von Organisationen zur Eroberung und Beeinflussung der politischen Macht in aller Welt gegeben hat — nur der Okzident hervorgebracht. Der „Staat" überhaupt im Sinn einer politischen Anstalt, mit rational gesatzter „Verfassung", rational gesatztem Recht und einer an rationalen gesatzten Regeln: „Gesetzen" orientierten Verwaltung durch Fachbeamte, kennt in dieser für ihn wesentlichen Kombination der entscheidenden Merkmale, ungeachtet aller anderweitigen Ansätze dazu, nur der Okzident.

Nachdem Weber dies alles festgestellt hat, geht er endlich zu dem über, worauf es ihm ankommt, und was er als die schicksalsvollste Macht unseres modernen Lebens bezeichnet, zum Kapitalismus. Auch er zeigt in seiner modernen Form die für die anderen europäischen Kulturgebiete charakteristischen Züge. Kapitalismus hat es zu den verschiedensten Zeiten und in den verschiedensten Ländern gegeben. Aber der Okzident kennt in der Neuzeit eine ganz andere und nirgends sonst auf der Erde entwickelte Art des Kapitalismus, die rational-kapitalistische Organisation von (formell) freier Arbeit, und sie ist, wie nun ausführlich gezeigt wird, nur in einer so durch und durch rationalen Kultur wie der europäischen überhaupt möglich. Weitere Details sind für uns nicht wichtig. Wir brechen daher das Referat ab.

Ich habe mich nicht gescheut, auch die Einzelheiten wiederzugeben, obwohl sie direkt mit unserem Problem nichts zu tun haben. Erst durch sie wirken solche allgemeinen Kennzeichnungen überzeugend, und es ist für das Verständnis der Philosophie, welche die europäische Kultur zum Gegenstand macht, entscheidend wichtig, daß man sich davon überzeugt, welch eminent rationalen Charakter dies Kulturleben in den verschiedensten Zweigen hat, wie es sich dabei also nicht nur um etwas „allgemein Menschliches" handelt. Die europäische Menschheit ist vielmehr von den anderen Bewohnern der Erde in ihrer Kultur wesentlich verschieden. Es liegt nicht allein so,

daß es nur in Europa Wissenschaft und wissenschaftliche Philosophie gibt, sondern das übrige Material, mit dem die Kulturphilosophie Europas sich beschäftigt, insbesondere die Kunst und das politische Leben, ja zum Teil auch die Religion, trägt ebenfalls rationalen Charakter, und dadurch wird es der stets rationalen Untersuchung, die es erforscht, in seinem Wesen v e r w a n d t. Darauf muß jede Kulturphilosophie von vornherein achten.

Für unser Problem hat dieser Umstand eine doppelte Bedeutung. Einmal werden durch ihn die Kulturphilosophie und ihr Gegenstand, die europäische Kultur selbst, einander prinzipiell n a h e gerückt, so daß es relativ leicht sein muß, ein so eminent rationales Objekt durch die Wissenschaft, die rational verfährt, in seinem Wesen zu erfassen. Der Stoff kommt der Behandlung durch die Ratio gewissermaßen entgegen.

Aber dasselbe Faktum hat noch eine andere Seite, und grade sie ist für die Frage nach einer wahrhaft universalen Philosophie der europäischen Kultur wichtig. Es läßt sich nicht erwarten, daß in allen oder auch nur in vielen europäischen Kulturmenschen die i r r a t i o n a l e n Seiten ihres Wesens, die es ursprünglich überall gibt, völlig unterdrückt oder gar ausgelöscht worden sind. Irrationale Mächte, wie wir sie z. B. mit den Worten „Gefühl" und „Wille" zu bezeichnen gewöhnt sind, bleiben kräftig und werden auch im Kulturleben nach einem Ausdruck verlangen. Ja, grade wo die Kultur ein einseitig rationales Gepräge trägt, müssen die irrationalen Faktoren sich um so entschiedener geltend machen, und das kann dann leicht dazu führen, daß a n t i r a t i o n a l e Bewegungen entstehen, die ihrerseits geneigt sind, in das entgegengesetzte Extrem zu verfallen, d. h. jede rationale Gestaltung der Kultur abzulehnen.

Tatsächlich treten solche Strömungen wiederholt auf, und zwar machen sie sich um so deutlicher bemerkbar, je weiter die Rationalisierung der Kultur im Lauf der Zeit fortschreitet. Es beruht daher auch nicht auf einem Zufall, daß ein weitgehender Antirationalismus sich besonders in der modernen Kultur immer wieder konstatieren läßt. Wir werden das später, wenn die verschiedenen Stadien, die wir zu behandeln haben, im einzelnen deutlicher vor uns liegen, noch sehen. Hier war nur vorläufig im Zusammenhang mit dem Rationa-

lismus des europäischen Kulturlebens im allgemeinen auf diesen Punkt hinzuweisen.

Als Prinzip können wir schon jetzt aufstellen: grade weil die Philosophie als Wissenschaft stets rational verfährt, hat sie als Kulturphilosophie sowohl auf den rationalen Charakter ihres Materials, wie sie es in Europa vorfindet, ausdrücklich zu achten, als auch die trotzdem vorhandenen irrationalen Momente der Kultur sorgfältig zu berücksichtigen, und besonders die Philosophie der modernen Kultur muß dafür sorgen, daß sie weder die rationalen noch infolge eines leicht entstehenden Kontrastbedürfnisses die irrationalen Mächte überschätzt. Ihre Aufgabe besteht darin, beiden Seiten gerecht zu werden. Zugleich aber wird sie streng an dem rationalen Charakter der Wissenschaft festhalten und daher auch das irrationale Kulturleben, ohne es dadurch in seinem Wesen zu vergewaltigen, unter rationale Begriffe bringen, die dann als Begriffe zwar rational, zugleich aber Begriffe v o m Irrationalen sind. Probleme, wie sie hier auftauchen, können nur in Europa entstehen, und das ist für unsere Fragestellung bedeutsam. Wir kommen in der Kulturphilosophie, auch wenn wir nur theoretische Wissenschaft treiben wollen, von der geschichtlich bedingten Kulturlage, zu der die Wissenschaft selbst als Teil gehört, niemals vollständig los, vermögen es also nicht, uns ganz ins Z e i t l o s e zu erheben. Die Uebelstände, die damit unter rein theoretischen Gesichtspunkten verknüpft sind, lassen sich allein dann unschädlich machen, wenn wir uns über die Eigenart unserer Situation klar sind.

Damit das, was hier wichtig ist, sogleich möglichst eindringlich zum Bewußtsein kommt, reflektieren wir noch einmal auch auf das modernste Kulturleben, wie es sich in der Philosophie der unmittelbaren Gegenwart geltend macht, und bringen es unter den angegebenen allgemeinen Gesichtspunkt. Vom neuesten Irrationalismus und Intuitionismus haben wir gleich zu Beginn gesprochen, um darauf hinzuweisen, wie weit solche Strömungen vom Kantischen Denken entfernt sind. Der Abstand, ja Gegensatz tritt besonders in dem zutage, was man Philosophie des Lebens nennt. Wir verstehen jetzt deren Tendenz am besten, wenn wir daran denken, daß sie eine besondere Form der Bewegungen ist, wie sie in der rationalistischen Kultur Europas sich von Zeit zu Zeit immer wieder geltend machen

müssen. Die Modeströmung stellt, so verstanden, eine der vielen irrationalistischen und in ihrem Verhältnis zur Wissenschaft notwendig antirationalistischen Wellen dar, wie sie schon früher über die europäische Kultur hingegangen sind.

Sie werden besonders dann wiederkehren, wenn ein auf die Spitze getriebener einseitiger Rationalismus sie als Kontrast hervorruft, und als solcher erscheint die Mode des Tages auch jetzt. Ist sie doch nicht einseitiger als in entgegengesetzter Richtung die rationalistische Mode der „naturwissenschaftlichen" Philosophie und des fanatischen Spezialistentums es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war. Kants Denken, das in einem gewissen, wenn auch eingeschränkten Sinn rationalistisch geblieben ist, konnte durch ein Mißverständnis allenfalls mit der vorletzten Mode in Verbindung gebracht werden. Unserer extrem antirationalistischen Tagesphilosophie dagegen muß es sofort als gänzlich „unmodern" erscheinen, denn daß Kant kein Antirationalist war, liegt auf der Hand. Das aber schließt nicht aus, daß Kant trotzdem im weiteren Sinne modern denkt.

Hat man einmal diese Zusammenhänge begriffen, so läßt sich daraus auch für die Gegenwart etwas lernen. Einerseits ergibt sich, wie unbesonnen und kurzsichtig der Antirationalismus unserer Lebensphilosophen ist, wenn sie sich über alle Ratio erhaben dünken und auf Gehirnakrobaten und Begriffsjongleure mitleidig herabsehen. Sie ahnen nicht, einen wie großen Teil der europäischen Kultur sie damit in Frage stellen, ja verneinen. Ohne seinen weitgehenden Rationalismus aber wäre Europa nie zu dem geworden, was es heute ist, d. h. es hätte nie die in mancher Hinsicht weltbeherrschende Stellung erlangt, und es vermöchte sich ohne ihn auch nicht in ihr zu halten. Daher zeugt es von ungewöhnlich beschränkter Geistesverfassung, wenn Aestheten, Mystiker und andere „Ueberwissenschaftler" heute glauben, ohne Ratio auskommen zu können. Der Verstand ist nicht allein für die Wissenschaft, sondern auch für andere, sehr umfassende Gebiete der europäischen Kultur gradezu entscheidend. Da muß schon aus den an die Spitze dieses Kapitels gestellten Darlegungen Webers evident werden, und es gibt daher vielleicht nichts, wodurch der zeitgemäße Antirationalismus sich besser ad absurdum führen läßt, als durch solche Betrachtungen.

Aber die Sache hat noch eine andere Seite auch für die Gegenwart. Die Leidenschaftlichkeit, mit welcher der Antirationalismus sich bisweilen geltend macht, wird nur gefördert, wo ein einseitiger Rationalismus die stets vorhandenen und nie ganz zu unterdrückenden irrationalen Momente der Kultur in ihrer Bedeutung verkennt, um sie dann theoretisch entweder zu ignorieren oder zu vergewaltigen. In dem rationalistischen Europa entsteht immer wieder die Neigung, a l l e s zu rationalisieren, und es unterliegt, wie schon gesagt, keinem Zweifel, daß der neueste Antirationalismus zum Teil von den Fehlern der vorangegangenen Generation lebt. Die Philosophie, wie sie noch gegen Ende des vorigen Jahrhunderts Mode war, zeigte in der Tat weitgehende Verständnislosigkeit für das nicht Verstandesmäßige. Wollte sie doch sogar die Geschichtswissenschaft zu einer Gesetzeswissenschaft machen und empfahl dem Historiker Studien im psychologischen Laboratorium! Man darf sich nicht darüber wundern, daß jetzt der Pendel wieder einmal stark nach der entgegengesetzten Seite ausschlägt, oder daß viele zwischen Rationalismus und Antirationalismus unsicher hin- und herschwanken und sich in solcher Not eine Weltanschauung mit zwei Schwerpunkten zurechtmachen [1]).

So wird am Beispiel der Gegenwart, sobald man sie in einem gewissermaßen europäischen Licht sieht, besonders klar, worin die Aufgabe der universal und allseitig gerichteten Philosophie besteht. Meidet sie als Kulturphilosophie nicht gleichmäßig einen einseitigen Rationalismus ebenso wie einen einseitigen Antirationalismus, dann werden die Wirrungen, die heute den Tag beherrschen, immer wiederkehren. Europas Rationalismus bedingt seine Größe und ist zugleich philosophisch seine Gefahr. Auch über den Antirationalismus unserer Zeit gewinnt man Klarheit erst, wenn man ihn in diesen Zusammenhang einordnet. Sowohl die irrationalen als auch die rationalen Kulturmächte sind historisch bedingt, und die Kulturphilosophie darf daher die aus ihrem Antagonismus sich ergebenden Probleme nicht allein vom Standpunkt der augenblicklichen Situation

1) Diese Weltanschauung habe ich in einem Nachtrag zu meiner Abhandlung über „Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie“ (1899) zu charakterisieren versucht, die auf Wunsch der Kantstudien in einen Sammelband mit dem Titel „Kritizismus“ 1924 wieder abgedruckt ist.

betrachten. Besonders auch Kants Stellung zur modernen Kultur läßt sich erst dann ganz verstehen, wenn sie in dieser Art geschichtlich angesehen wird.

Im übrigen kommt der europäische Rationalismus zunächst nur als der gemeinsame Kulturhintergrund in Frage. Von ihm sollen sich die verschiedenen Gebilde der Kultur abheben, die wir uns jetzt nach ihrer Eigenart in der angegebenen Weise geschichtsphilosophisch zum Bewußtsein zu bringen haben, und ehe wir dazu übergehen, in dem Gemeinsamen die Unterschiede zu betrachten, ist über den Rationalismus im allgemeinen nur noch eine Bemerkung hinzuzufügen. Der Terminus ratio bleibt vieldeutig. Wir sagen daher gleich ausdrücklich, was wir damit nicht meinen.

Vor allem ist der Rationalismus vom Intellektualismus zu unterscheiden. Der soll erst behandelt werden, wenn wir zum Griechentum kommen. Doch schon jetzt stellen wir fest: stets muß zwar der Intellektualismus rationalistisch sein, aber der Rationalismus braucht darum kein intellektualistisches Gepräge zu tragen. Er ist die umfassendere Ansicht. Terminologisch mag die Trennung als willkürlich erscheinen, denn Ratio und Intellekt kann man beide mit Verstand übersetzen. Doch wir haben keine geeigneteren Ausdrücke, um den sachlichen Unterschied, der hier wichtig ist, zu bezeichnen, und wir halten uns daher an diese Terminologie. Das Wort Ratio nehmen wir dabei in einer sehr umfassenden Bedeutung, wie das dem Sprachgebrauch durchaus entspricht. Es bezieht sich, so verstanden, nicht allein auf das spezifisch theoretische oder gar auf das bereits wissenschaftlich ausgebildete Denken, sondern auf jedes planvolle, überlegende, zielbewußte und insofern „verständige" menschliche Verfahren überhaupt.

Welchen Sinn es hat, auch ganz untheoretische Bestrebungen, in denen der Intellekt nicht herrscht, rationalistisch zu nennen, geht schon aus den Ausführungen von Max Weber hervor. Man kann die Musik und die bildende Kunst bis zu einem hohen Grade rationalistisch gestalten, ohne sie damit ihres atheoretischen Eigenwertes zu berauben oder intellektuell zu machen. Dasselbe gilt vollends von dem Leben der Gesellschaft, zumal in Wirtschaft und Staat. Ja grade der „praktische", d. h. der wollende und der handelnde Mensch bedarf der Ratio, und man wird daher sagen, daß

jemand unpraktisch verfährt, wenn er völlig irrational bleibt. Aus alledem folgt: wir müssen scharf die Art der Rationalisierung, welche in der Wissenschaft als Herrschaft des Intellekts zum Ausdruck kommt, von dem Rationalismus trennen, den wir auf atheoretischen Kulturgebieten finden, und daran festhalten, daß es noch keinen einseitigen Intellektualismus bedeutet, wenn man feststellen kann: auch das atheoretische Leben der Kunst oder der Politik ist in Europa mit rationalen Faktoren durchsetzt und insofern rationalistisch gestaltet. Freilich gibt es außerdem Gebiete der Kultur, die ihrem Wesen nach jede Art von Rationalismus ablehnen werden. Doch auf die Wissenschaft läßt sich der berechtigte Rationalismus in keinem Fall beschränken, und das ist grade bei einem Verständnis Kants zu beachten.

Das alles wird noch deutlicher werden, wenn wir nun sehen, was wir unter Intellektualismus zu verstehen haben. Er ist, so wie wir das Wort gebrauchen wollen, eine besondere Form des Rationalismus und bedeutet zugleich eine bestimmte Weltanschauung, die nicht nur mit den völlig irrationalen Lebensgebieten, sondern auch mit einer rationalistischen Sittlichkeit oder Kunst im Prinzip unverträglich sein kann, insofern durch ihn die ästhetischen und die ethischen Eigenwerte in ihrer Besonderheit angetastet werden. Um das ganz zu verstehen, müssen wir zunächst auf das Wesen der Wissenschaft näher eingehen, aus welcher der Intellektualismus stammt, und mit der er noch viel enger zusammenhängt als der allgemeine europäische Rationalismus. Die Wissenschaft aber, die dabei in Betracht kommt, ist ein Produkt des Griechentums. So werden wir auch unter diesem Gesichtspunkt auf dieselbe Kulturerscheinung geführt, zu der wir bereits im vorigen Kapitel als dem notwendigen Ausgangspunkt unserer geschichtsphilosophischen Betrachtung gekommen waren. Das Wort „Renaissance“ erhält einen unzweideutigen und unbestreitbaren Sinn dadurch, daß wir damit die Wiedergeburt der griechischen Wissenschaft bezeichnen. Wollen wir diese Wiedergeburt als spezifisch modern verstehen, so haben wir zunächst die Geburt der antiken Wissenschaft ins Auge zu fassen.

VIERTES KAPITEL

DIE GRIECHISCHE WISSENSCHAFT

Selbstverständlich handelt es sich auch dabei wieder nicht um eine geschichtliche Untersuchung, d. h. es kommt für uns nicht die griechische Wissenschaft in ihrer historischen Totalität in Betracht, sondern wir heben aus ihr das hervor, was in Europa irgendwie in dem Sinn lebendig geblieben ist, daß die Folgezeit es entweder aufgenommen oder bekämpft hat. Wir unterscheiden zu diesem Zweck in der Wissenschaft drei Faktoren. Wie jedes Kulturprodukt setzt sie erstens M e n s c h e n voraus, die an ihr arbeiten, und wir verstehen heute ihr Wesen vielleicht am leichtesten, wenn wir dabei von der Eigenart des wissenschaftlichen S u b j e k t s ausgehen. So bringen wir sie zu unserem Ichleben in Beziehung. Doch dürfen wir dabei nicht stehen bleiben. Die menschliche Tätigkeit gewinnt eine wissenschaftliche Bedeutung erst durch das, was sich von ihr als selbständiges Ergebnis ablösen läßt, oder das wissenschaftliche Subjekt erhält seinen Wert erst durch das, was es an o b j e k t i v e m G e h a l t erkennend in sich aufnimmt. Drittens muß es etwas geben, das Subjekt und Objekt miteinander verbindet und demnach in der Mitte zwischen beiden liegt. Wir können es als das M i t t e l im eigentlichen Sinn des Wortes bezeichnen. Es ist das, wodurch sich das Subjekt des Objektes erkennend bemächtigt. Nur mit Rücksicht auf diese drei Faktoren: Erkenntnissubjekt, Erkenntnisobjekt und Erkenntnismittel, vergegenwärtigen wir uns zunächst die griechische Wissenschaft. In ihnen kommt nämlich das zum Ausdruck, was diesem Kulturgut die europäische, ja wie wir sehen werden, die allgemein menschliche oder, wenn man will, zeitlose Bedeutung verleiht.

Um die den Griechen eigentümliche Leistung zu verstehen, müssen wir W i s s e n und W i s s e n s c h a f t auseinanderhalten, ja gerade auf das Wesen der Wissenschaft im Unterschied vom bloßen Wissen kommt es an. Freilich gehen beide sowohl in der Entwicklung der menschlichen Gattung als auch im Leben der Individuen allmählich ineinander über. Aber ihrem Sinn und ihrer Bedeutung nach sind sie trotzdem prinzipiell verschieden. Das zeigt sich schon

daran, daß es zwar keine Wissenschaft ohne Wissen gibt, wohl aber Wissen ohne Wissenschaft sehr wohl möglich ist. Jedenfalls besteht die entscheidende Bedeutung der Griechen für die gesamte europäische Kultur darin, daß sie es verstanden, aus dem Wissen Wissenschaft zu machen, und was das sagen will, sei zunächst mit Rücksicht auf den Menschen, dem das gelingt, klargestellt.

Wahre Kenntnisse finden wir lange vor den Griechen zu allen Zeiten und bei allen Völkern, wie wir am Anfang des vorigen Kapitels sahen. Man strebt danach, weil man sie im praktischen Leben braucht, und das Wissen, das dabei entsteht, kann inhaltlich vielfach mit dem, was die Wissenschaft lehrt, zusammenfallen. Wissenschaftlich braucht es trotzdem nicht zu sein, denn die Menschen, die es besitzen, suchen es eventuell zu völlig außerwissenschaftlichen Zwecken. Man verwendet es z. B. zu Zeit- oder Landmessungen, zur Bewirtschaftung des Bodens, zur Steuererhebung, oder es wird von den Priestern in den Dienst des religiösen Kultus gestellt. Solange die Kenntnisse in einem solchen Dienstverhältnis bleiben, sind sie noch nicht das, was die Griechen „Philosophie" nennen. Das war der Name, den sie ihrer Wissenschaft gaben, und diese knüpft zwar an das vorwissenschaftliche Wissen an, ja sie nimmt es in weitem Umfang in sich auf. Aber ehe das geschehen kann, muß es Menschen von einer besonderen seelischen Verfassung geben, die man vor den Griechen in Europa nicht findet.

Wissenschaftlich, können wir sagen, verhält sich der Mensch erst dann, wenn er das Wissen nicht mehr sucht, um es zu einem außerhalb des Wissens liegenden Zweck zu verwenden, sondern wenn er etwas zu wissen wünscht um des Wissens willen. Damit entsteht das, was wir den theoretischen Menschen nennen können, ein vor den Griechen unerhörter Typus, der im Getriebe des Lebens und der Leidenschaften nichts anderes will als erkennen, was wahr ist, oder der nach Wahrheit um der Wahrheit willen sucht. Das Wort für diese Geistesverfassung haben die Griechen gebildet, und nur in ihrem Sinne sollte man es verwenden. Es findet sich zuerst bei Herodot, und auch die Sache wird dort deutlich bezeichnet. Krösus sagt zu Solon: Ich habe gehört, daß du philosophierend viele Länder um der Theorie willen durchwandert hast. Das ist unzweideutig. Den Barbaren Krösus setzt ein solches Bestreben in

Verwunderung, was nicht auffallen kann, denn auch heute noch findet mancher diese rein theoretische „Liebe zum Wissen", diese Philo-Sophia unverständlich. Aber das ist eben spezifisch griechisch, daß man um der Betrachtung willen das Wissen liebt, und die Griechen waren stolz darauf, daß sie so unpraktisch oder so rein theoretisch sich verhalten konnten. Sie hatten Grund dazu, denn so sind sie zu „Philosophen" geworden und haben mit ihren Gedanken weite Gebiete der europäischen Kultur beherrscht.

Wir brauchen nicht zu fragen, wie allmählich die neue Geisteshaltung aus der alten hervorging. Wo es zum theoretischen Forschen, also zur Philosophie oder zur Wissenschaft in der weitesten Bedeutung des Wortes kommen soll, muß wohl stets eine Befreiung von der drückendsten Lebensnot eingetreten sein, damit der Mensch für die Betätigung der Liebe zum Wissen Zeit übrig behält. Doch solche Vorbedingung fehlt auch anderswo als in Griechenland nicht, und trotzdem hat es dort vor den Griechen keine Wissenschaft oder Philosophie gegeben. Die Gründe dafür verfolgen wir nicht weiter, sondern beschränken uns darauf, festzustellen, welche Wendung im Prinzip sich bei den Griechen vollzog. Wir konstatieren dann eine radikale Umkehrung des Verhältnisses von Zweck und Mittel. Der vorwissenschaftliche Mensch, so dürfen wir kurz sagen, sucht Wissen, um zu leben. Der wissenschaftliche oder theoretische Mensch dagegen lebt, um Wissen zu suchen. Allerdings sind damit zwei extreme Fälle bezeichnet, die in voller Reinheit selten verwirklicht sein mögen, und geschichtlich läßt sich daher diese Gegenüberstellung nicht halten. Philosophisch bleibt sie trotzdem lehrreich, und zwar besonders, wenn wir daran denken, daß die Wendung, die in Griechenland eintrat, mag sie mehr oder weniger radikal gewesen sein, in ihrer Bedeutung unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden kann.

Die Umkehrung von Mittel und Zweck läßt sich einmal als ein psychischer Vorgang dadurch „erklären", daß man sie mit anderen Vorgängen vergleicht, die unter denselben psychologischen Begriff fallen. Man mag dann allgemein von einem Prozeß der Wertverschiebung reden, wie er vielfach vorkommt. So suchen z. B. die meisten Menschen ursprünglich Geld zu dem Zweck, sich etwas dafür zu kaufen, und das Geld besitzt dann Wert lediglich als Mittel. Bei dem

Geizigen dagegen, der Geld um des Geldes willen anhäuft, kehrt dies Verhältnis sich um. Der Wertakzent verschiebt sich vom Zweck auf das Mittel, so daß das Geld zum Zweck wird und das Leben sich in den Dienst seines Besitzes stellt. Dem entspricht die Wendung, die den theoretischen Menschen kennzeichnet. Während ursprünglich das Wissen ein bloßes Mittel zur Förderung des Lebens als des Zweckes ist, nach dessen Erreichung man strebt, verschiebt bei den ersten griechischen Philosophen oder bei den ersten Männern der Wissenschaft der Wertakzent sich so, daß er das Wissen zum Zweck macht und das Leben nur noch Mittel im Dienst des Wissens bleibt.

Der Vergleich mit dem Geizigen mag manchem anstößig erscheinen, und doch ist er, solange es sich um eine psychologische Erklärung der seelischen Vorgänge in den einzelnen Individuen handelt, durchaus berechtigt. Der Geizige und der theoretische oder wissenschaftliche Mensch haben die Umkehrung der ursprünglichen Wertung, d. h. die Verschiebung des Wertakzentes von dem, was zuerst Zweck war, auf das Mittel miteinander gemein.

Doch kann man die Vorgänge auch unter einem völlig anderen als dem psychologischen Gesichtspunkt betrachten, nämlich mit Rücksicht auf den Sinn der K u l t u r. Das ist hier unsere Aufgabe, und dann müssen wir sagen, daß zwischen dem theoretischen Menschen und dem Geizigen nicht nur keine Gleichheit, sondern sogar ein prinzipieller Gegensatz zu konstatieren ist. Wer Geld wie der Geizige nicht als Mittel behandelt, lebt in der Kultur deshalb sinnlos, weil Geld keinen W e r t hat, der geeignet ist, es zum Zweck des Lebens zu gestalten. Am Wissen dagegen haftet der Wert der Wahrheit, und der theoretische Mensch handelt daher mit Rücksicht auf diesen Wert eminent sinnvoll, wenn er das Leben in den Dienst seiner Verwirklichung stellt. Freilich muß man, um so zu denken, voraussetzen, daß es E i g e n w e r t e gibt, die als Kulturwerte unabhängig von dem Wert des bloß natürlichen, d. h. vitalen Lebens gelten. Tut man das aber, — und erst mit Rücksicht darauf bekommt das theoretische Subjekt in Wahrheit eine mehr als subjektive Bedeutung — dann rückt die Wertverschiebung, durch welche der theoretische Mensch sich vom vorwissenschaftlichen unterscheidet, in ein neues Licht. Dann bedeutet die Entstehung des theoretischen Menschen ein Kulturereignis von größter Tragweite, weil dadurch

ein in seinem Wesen vorher nicht erfaßter Eigenwert ins Bewußtsein gehoben und so die Pflege eines neuen Kulturgutes ermöglicht wurde, welches über dem bloß natürlichen oder vitalen Leben steht. Das bezeichnet dann den Beginn der europäischen Wissenschaft.

Diese Bemerkungen können zur Klarlegung dessen, was mit Rücksicht auf das S u b j e k t der Wissenschaft festzustellen ist, genügen. Soll es zum theoretischen Forschen kommen, so muß es Menschen geben, die deshalb nach Wissen suchen, weil der Wert der Wahrheit daran haftet, oder für welche die Wahrheit zum Eigenwert geworden ist, dessen Verwirklichung durch das Erkennen ihrem Leben einen Sinn gibt.

Für die inhaltliche Ausgestaltung der Theorien, die auf dem Boden der neuen Geisteshaltung erwuchsen, oder für den o b j e k t i v e n G e h a l t der Wissenschaft ist jedoch hieraus noch nichts zu ersehen. Man wird nicht jedes Wissen um seiner selbst oder um der Betrachtung willen suchen. Daß ich z. B. jetzt lese, ist zwar gewiß wahr, aber aus solchen oder ähnlichen Tatsachen allein läßt sich Wissenschaft nicht aufbauen. Freilich können unter Umständen auch sie wissenschaftliche Bedeutung bekommen, doch als vereinzelte Tatsachen besitzen sie sie nicht, und schon der Umstand, daß wir sie vereinzelt nennen, weist auf das hin, was ihnen dazu noch fehlt. Sie müssen mit anderen Tatsachen in einen umfassenden Z u s a m m e n h a n g gebracht werden. Erst damit, daß wir sie in diesem Zusammenhang zu erkennen suchen, kommen wir auf den Weg der Wissenschaft.

Was macht in der ersten Wissenschaft oder in der Philosophie der Griechen das Wesen des wissenschaftlichen Zusammenhanges aus? Wir finden, daß die theoretischen Menschen in Griechenland ihrem Streben nach Erkenntnis keine Grenzen setzen. Sie stellten die Frage: was ist Alles? Die Forschung machte die „Welt" zu ihrem Objekt und verstand darunter den Inbegriff dessen, was sie als vorhanden voraussetzte. Sie ging also mit dem Erkennen über das erkennende Subjekt soweit als möglich hinaus und suchte es in eine Beziehung zum denkbar umfassendsten All zu bringen. Daraus ergibt sich der Inhalt der ersten Wissenschaft. Sie ist eine Darstellung der Weltteile im Zusammenhang des Weltganzen. Das Wesen ihres objektiven Gehaltes steht mit dem Wesen des theoretischen Men-

schen in einem notwendigen Zusammenhang. Ein Streben nach so universaler Erkenntnis konnte erst dort entstehen, wo man die Wahrheit um der Wahrheit willen liebte. Solange man das Wissen in den Dienst außertheoretischer Zwecke stellt, wird die Erforschung von allem, was es gibt, nicht als wichtig erscheinen, denn der praktische Wert einer solchen Erkenntnis bleibt stets problematisch. Die griechischen Philosophen dagegen setzten sich gerade dieses eminent unpraktische Ziel, und damit sind sie von der Liebe zum Wissen um der Betrachtung willen auch zum objektiven Kulturgut der Wissenschaft gekommen.

Das Wesen ihrer Leistung läßt sich genauer so zum Ausdruck bringen. Sie suchten, um das Ganze zu erkennen, das Allgemeine oder Gemeinsame, das jeder besonderen oder partikularen Erscheinung zugrunde liegt, und sie nannten das die „Arche" der Welt. Ursprünglich bedeutet dies Wort den zeitlichen Anfang. Doch gerade von der Zeitlichkeit muß man absehen, wenn man verstehen will, was hier gemeint ist. Die zeitliche „Arche" wäre ja immer noch etwas Partikulares gewesen und hätte daher für das Streben nach Totalität nicht genügt. „Anfang" heißt den ersten Männern der Wissenschaft vielmehr das, was überall ist und immer war, also zeitlos oder ewig genannt werden darf. Daß alle Wissenschaft nach einem Ewigkeitsgehalt suchen muß, wenn sie überhaupt Wissenschaft sein will, davon gingen wir in dieser Schrift aus, und wir sehen, wie sich dieses Streben schon mit den Ursprüngen der Wissenschaft verknüpft. Wir sprechen heute vom „Prinzip" und brauchen damit ebenfalls ein Wort, worin noch das zeitliche Moment anklingt. Auch „Grund" oder „Wesen" können wir dafür sagen. Aber welchen Namen man wählen mag, die Sache bleibt immer dieselbe. Es wird das Bleibende im Wechsel, das Ewige im Zeitlichen gesucht. „Daß ich erkenne, was die Welt im Innersten zusammenhält." Dies faustische Streben war schon für den Charakter der ersten europäischen Wissenschaft maßgebend.

Um den Inhalt des Kulturguts, das hier geschaffen wurde, an einem Beispiel zu verdeutlichen, denken wir an den Satz, der uns von einem der ersten griechischen Philosophen überliefert ist. Anaximenes lehrte: „wie unsere Seele Luft ist und uns dadurch zusammenhält, so umspannt auch die ganze Weltordnung Luft und

Odem.“ Daran wird leicht klar, wie die Erkenntnis der „Arche“ oder des Prinzips der Welt uns lehrt, alle Dinge in einem einheitlichen Zusammenhange zu erkennen, und wie darin der objektive Gehalt des Werkes steckt, das die ersten theoretischen Menschen aus sich herausstellten.

Nur eine Bestimmung fügen wir hinzu, um das Wesen der Sache noch in anderer Hinsicht zu umgrenzen. Darstellungen des Weltzusammenhanges gibt es nicht nur in wissenschaftlicher Form, und auch die anderen sind für uns wichtig, weil die Wissenschaft an sie anknüpfen kann. Ebenso nämlich wie das unter praktischen Gesichtspunkten gesammelte Wissen war der Mythos eine Vorstufe der Wissenschaft. Gerade deshalb aber müssen wir ihn zugleich von der Wissenschaft scheiden, und das ist, soweit es für uns hier wichtig wird, nicht schwer.

Dem Mythos kommt es nicht auf Wahrheit im theoretischen Sinn der Tatsächlichkeit an, sondern er legt sich den Zusammenhang der Dinge mit der Phantasie als Aeußerung menschenähnlicher Wesen zurecht. So wird ihm die Erde zum Weibe und der Himmel darüber zum Mann, ja die mythologische Personifikation erstreckt sich sogar auf das, was vor Himmel und Erde war, auf das Nichts, wie man abstrakt begrifflich sagen müßte. Doch bedeutet dem Mythos dieses Nichts kein Nichts. Das Chaos, aus dem der Kosmos erst entstanden ist, wird ihm zum gähnenden Rachen. Solche Art, einen Weltzusammenhang herzustellen, lehnt der theoretische Mensch ab. Wo er an den Mythos anknüpft, hat er daher zugleich die Aufgabe, die Welt zu „entzaubern“, und das gehört dann ebenfalls zum Wesen der Wissenschaft. Deshalb empfiehlt es sich, bei der Bestimmung des objektiven Gehalts der wissenschaftlichen Erkenntnis den Zusammenhang der erkannten Dinge ausdrücklich als m y t h e n f r e i zu bezeichnen.

Auch hier gibt es allerdings wieder allmähliche Uebergänge, die vom vorwissenschaftlichen, mythischen zum wissenschaftlichen, rein theoretischen Zusammenhang hinführen. Doch dieser Umstand hebt den prinzipiellen Unterschied zwischen beiden ebensowenig auf, wie die Uebergänge von den aus praktischen Bedürfnissen entstandenen Kenntnissen zur theoretischen Wissenschaft den prinzipiellen Unterschied zwischen bloßem Wissen und Wissenschaft in Frage stellen.

Die Uebergänge sind eben als Uebergänge vom Einen zum Anderen zu verstehen.

Auch das sei an einem Beispiel verdeutlicht. Es ist üblich, Thales den ersten Philosophen zu nennen, weil er lehrte, daß alles „Wasser" sei. Doch hat man diesem Denker seinen Ruhm auch bestritten. Vielleicht, kann man sagen, hat Thales nur einem Gedanken Ausdruck gegeben, der schon in dem Mythos steckte, nach dem alles aus dem Okeanos entsteht. Dann wäre seine Lehre eine Uebergangserscheinung zwischen Mythos und Wissenschaft. Prinzipiell anders dagegen steht es mit Anaximenes. Zwar scheint sein Satz, daß die „Arche" der Welt Luft ist, dem des Thales vom Wasser als dem Grund aller Dinge nah verwandt. Aber bei Anaximenes sehen wir, daß er die A b s i c h t gehabt hat, rein wissenschaftlich zu erkennen, denn die Luft wird von ihm so gedacht, daß alle Dinge aus ihr durch Verdichtung oder Verdünnung entstanden sind. Damit ist die Welt grundsätzlich entzaubert. Deshalb dürfen wir sagen: hier haben wir einen aus theoretischem Bedürfnis entsprungenen Versuch, alles in der Welt in einem einheitlichen Zusammenhang zu erkennen, der sich von jedem Mythos grundsätzlich unterscheidet.

Nachdem wir das Wesen des wissenschaftlichen Menschen und den sachlichen Gehalt seines Werkes verstanden haben, fehlt noch Klarheit über das Mittel, mit dem das theoretische Subjekt den objektiven Zusammenhang, den es erkennen will, in seinen Besitz bringt und dann sein Wissen so formuliert, daß es auf andere Subjekte übertragbar wird. Schon die ersten Philosophen machten selbstverständlich von diesem Mittel dauernd Gebrauch, denn sonst hätten sie nichts erkannt. Doch nur sehr unvollständig kam ihnen dabei zum Bewußtsein, was sie damit taten. Es konnte nicht anders sein. Ihr Blick richtete sich so sehr auf den Gegenstand der Erkenntnis, daß die Erkenntnis des Gegenstandes noch nicht zum Problem wurde, und man darf sagen: in gewisser Hinsicht bestand darin ihre Größe. Ihnen war, als theoretischen Menschen, das Objekt, das sie erkennen wollten, so wesentlich, daß sie über ihm sich selbst vergaßen. Diese Denker dachten mit anderen Worten logisch, aber sie trieben noch keine Logik und wußten deshalb nichts vom Logos, der sie zum Erkennen befähigte. Wie vollzog sich der Schritt der griechischen Wissenschaft zu ihm hin?

Zunächst mußte man Veranlassung haben, hier eine Frage zu stellen. Das geschah erst, als die Forschung schon verhältnismäßig weit entwickelt und außerdem das Auge des theoretischen Menschen von den Objekten auf die Subjekte des Erkennens gelenkt war. Die Wendung in dieser Richtung sieht man als eine Tat der Sophisten an. Ist das zutreffend, so entdeckten sie damit eine neue, theoretisch bisher unbeachtet gebliebene „Welt". Sie sahen das, was jeder einzelne für sich allein hat, das Psychische, wie wir es heute nennen, als das Subjektive, das nur je einem Individuum angehört. In ihrer Entdeckerfreude beschränkten sie sich zugleich auf das von ihnen gefundene Gebiet, wie es auch heute noch die Psychologen bisweilen machen, und gerade das war wichtig, denn so mußte die allen Individuen gemeinsame Umwelt theoretisch zum Problem werden. Der einzelne Mensch sollte das Maß aller Dinge überhaupt sein. Eine für alle Menschen gültige Erkenntnis der Welt hielt man unter dieser Voraussetzung nicht mehr für erreichbar, und man konnte es auch nicht.

Die Argumentationen der Sophisten waren nichts weniger als „sophistisch" im schlechten Sinne des Wortes. Solange man glaubte, daß dem Individuum nichts anderes als sein eigenes Seelenleben unmittelbar gegeben ist, — und das glauben ja bis auf den heutigen Tag viele Denker — muß es unbegreiflich bleiben, wie der Mensch sozusagen aus sich herauskommt und damit fähig wird, die Welt objektiv zu erfassen oder in ihrem Zusammenhang zu erkennen. Alle Gedanken über die Dinge, die wir uns machen, sind dann als Gedanken, d. h. als psychische Vorgänge, lediglich individuell, und daraus folgt: wahr darf man das allein nennen, was jedem einzelnen als wahr erscheint. So entsteht zunächst mit Notwendigkeit die Frage, welches Mittel dem Menschen zur Verfügung steht, um eine Wissenschaft vom objektiven Zusammenhang der Welt zu schaffen.

Wer es dann gewesen ist, der zuerst die griechische Philosophie über den negativ gerichteten Psychologismus und den sich daraus ergebenden Subjektivismus oder Relativismus der Sophisten heraus führte, so daß eine positive Lösung des neuen Problems, wie Erkenntnis möglich sei, gegeben werden konnte, braucht hier nicht untersucht zu werden. Wir halten uns an die Tradition. Aristoteles sagt, es seien zwei Dinge, die man als Leistungen des Sokrates aner

kennen müsse, und die sich beide auf das Prinzip des Wissens beziehen: die Induktionsbeweise und die allgemeinen Begriffsbestimmungen. Sachlich bedeutet das kurz gesagt: aus dem Besonderen, das jedes einzelne Individuum für sich hat, wird durch Vergleich das Gemeinsame ausgeschieden und so das Allgemeine im Begriff gefunden, dessen Inhalt genau anzugeben oder zu begrenzen ist. Die Begriffsbestimmung nennen wir noch heute „Definition", und die Bildung des bestimmten Begriffes ist in der Tat das Mittel, mit dem man in der Wissenschaft über die Vielheit der individuellen Meinungen hinauskommt. In Begriffen hatte sich vom ersten Schritt an jede wissenschaftliche Theorie bewegt.

So einfach also der Gedanke des Sokrates nach Aristoteles sich darstellt, so groß war seine Bedeutung. Durch ihn tritt zutage: wir kennen unmittelbar nicht allein unser individuelles Seelenleben, sondern jeder, der danach sucht, ist imstande, etwas zu finden, das ihn mit den anderen Menschen verbindet. Im Begriff oder im Logos hält er etwas Ueberindividuelles fest. Sobald das aber geschehen ist, besitzt er darin zugleich das Mittel, das ihn vom Subjektiven zum Objektiven, vom individuellen Seelenleben zum Gehalt der Welt führt, also im Prinzip auch eine für alle Individuen gültige Erkenntnis ermöglicht.

Wir sehen zunächst davon ab, wie das Verhältnis des längst benutzten, aber jetzt erst entdeckten Erkenntnismittels zu den Gegenständen der Erkenntnis aufzufassen ist, oder was der Begriff für die Erfassung des Weltwesens bedeutet. Darauf kam es Sokrates noch nicht an. Er suchte eine Verständigung der Individuen miteinander über das für alle Richtige im praktischen Leben.

Trotzdem bleibt auch für die Wissenschaft vom Zusammenhang der Dinge sein Gedanke wichtig. Bisher kannte man nur Objekte und Subjekte, d. h. Dinge der Außenwelt und Menschen mit ihrem seelischen Innenleben. Falls Sokrates recht hat, besitzen wir im Begriff etwas Drittes, das weder in die Sphäre der erkennenden Subjekte noch in die der Objekte der Erkenntnis fällt, sondern als echtes Mittel in der Mitte liegt, und das gerade deshalb vom einzelnen Subjekt fort zu dem hinführt, was die Wissenschaft anstrebt: die Erkenntnis der einen, identischen Außenwelt durch die vielen verschiedenen Menschen. Vom individuellen Seelenleben der Einzel-

nen schlägt der Sokratische Logos die Brücke zu einer Welt, die allen gemeinsam werden kann, falls sie nach ihr suchen.

So verstehen wir, weshalb der Begriff als Erkenntnismittel ebenso zum Wesen der ersten Philosophie gehört, wie der theoretische Mensch und der mythenfreie Erkenntniszusammenhang. Denken wir noch an die Form, durch welche die Erkenntnis allgemein mitteilbar wird, so dürfen wir alles zusammenfassend kurz sagen: die Wissenschaft in Griechenland bestand als reales Kulturgut aus Sätzen, deren Worte sie mit bestimmten Begriffen verknüpfte und dadurch die um ihrer selbst willen gesuchte Wahrheit über den Zusammenhang der Gegenstände des Erkennens zum eindeutigen Ausdruck brachte.

Bevor wir nun mit Hilfe dieses Ergebnisses die geschichtsphilosophische Betrachtung weiterführen, stellen wir eine Frage, die den Zusammenhang unterbricht. Kennzeichnen die drei hervorgehobenen Momente nur die griechische Forschung, oder sind sie nicht für die Wissenschaft aller Zeiten maßgebend geblieben, und kommen wir mit ihnen nicht aus dem Zeitlichen oder Geschichtlichen schon ins Zeitlose oder Ewige?

Wir werden damit auf einen Punkt geführt, der für jede Geschichts- und Kulturphilosophie von entscheidender Wichtigkeit ist, und an dem wir gerade heute nicht vorübergehen können. Eine weitverbreitete geschichts- und kulturphilosophische Richtung unserer Tage wird nämlich in der Aufzeigung des Ursprungs in Griechenland einen Grund dafür finden, daß es sich hier nur um Geschehnisse von bloß geschichtlicher und daher zeitlich bedingter Bedeutung handeln könne. Wie sollten die Produkte eines besonderen Kulturvolkes allgemein menschlich in dem Sinne sein, daß sie übergeschichtlich gelten? Der Umstand, daß schon vor Jahrtausenden der theoretische Mensch, das Streben nach Erkenntnis eines mythenfreien Zusammenhanges und der Begriff als Erkenntnismittel bei den Griechen entstanden sind, muß es von vornherein unwahrscheinlich machen, daß wir in so völlig veränderter Kulturlage heute noch an der griechischen Art der Wissenschaft festhalten dürfen. Wir müssen lernen, das geschichtliche Kulturleben wie alles Leben überhaupt zu betrachten. Eine „Morphologie“ der Kultur nach biologischem Muster, welche die historischen Vorgänge erforscht wie das Leben der Organismen, ist die einzig haltbare Philosophie der Geschichte.

Daraus aber folgt vor allem: auch die Wissenschaft ist ein Teil des Lebens überhaupt, und als Lebensvorgang haben wir sie anzusehen, ja nur als lebendige Wissenschaft hat sie überhaupt eine Bedeutung. Alles Lebendige aber beginnt einmal zu keimen, entfaltet sich, blüht, trägt Früchte und verwelkt dann wieder, um schließlich abzusterben. Das ist sein unentfliehbares Schicksal. Jugend, Reife und Alter müssen daher die Maßstäbe sein, die überall anzulegen sind. Was jung ist und kräftig emporwächst, besteht zu Recht. Was grau vor Alter ist, scheint dagegen nichts weniger als göttlich. Das Jahr übt hier keine heiligende Kraft, sondern führt jede Erscheinung mit Notwendigkeit ihrem Untergang entgegen.

Wie sollte es mit der Wissenschaft anders sein? Denkt man an ihren Ursprung aus dem Griechentum, dann steht sogleich fest: sie ist ein Kulturprodukt, das seine Jugendblüte längst hinter sich hat. Am Leben kann sie nur erhalten bleiben, wenn sie wieder jung zu werden versteht, und zu diesem Zweck hat sie die Reste, die sie vom Altertum her in sich trägt, zu beseitigen. Sonst unterliegt sie dem Schicksal alles Lebendigen, schließlich abzusterben. Es ist klar, daß wenn solche Gedanken richtig sind, sie für unsere Betrachtung sehr wesentlich sein müssen.

Wir können nun hier nicht daran denken, die Probleme in ihrem ganzen Umfang zu behandeln, und wir gehen auch auf die Gründe, die man von hier aus gegen das Festhalten an der griechischen Wissenschaft ins Feld führen wird, nicht weiter ein. Wir beschränken uns vielmehr auf die Klarlegung des Prinzips, da schon dadurch jede Betrachtung von Kulturprodukten wie die angedeutete sich als haltlos dartun läßt.

Zunächst wird es nötig sein, doch auch einmal die T a t s a c h e n festzustellen, und dann müssen wir bei unbefangener Beobachtung zu dem Ergebnis kommen: es ist e i n f a c h n i c h t w a h r, wenn gesagt wird, das theoretische Leben verlaufe wie das der organischen Lebewesen so, daß es keime, sich entfalte, blühe, Früchte trage und dann wieder verwelke, um schließlich abzusterben. Die Wissenschaft hat sich vielmehr als ein Teil des Kulturlebens mit größeren Unterbrechungen bis zum gegenwärtigen Moment weiter fortentwickelt, obwohl es Zeiten gab, in denen sie vollständig verschwunden zu sein schien. Auf einen solchen einmaligen geschichtlichen Werde-

gang, der nicht wie das Leben der Organismen einen Kreislauf darstellt, sondern sich dauernd so verändert, daß er stets neue, noch nie dagewesene Gestalten hervorbringt, können die Begriffe nicht passen, die sich bei der Untersuchung des sich wiederholenden organischen Lebens von selbst verstehen mögen. Im historisch gewordenen und sich entfaltenden Leben der Kultur gibt es überhaupt weder ein Anfangen noch ein Aufhören von der Art, daß man seine Produkte jung oder alt, aufblühend oder absterbend nennen könnte in dem Sinne, in dem die Worte auf Tiere oder Pflanzen anzuwenden sind. Will man Lebensbegriffe hier gebrauchen, dann bedürfen sie vorher einer genauen Bestimmung. Sonst ist mit ihnen bei der Erforschung von Kulturerscheinungen gar nichts „gesagt".

Was also bedeutet es, daß ein Kulturgut alt oder jung ist? Schon die Uebertragung von biologischen Begriffen auf Gemeinschaften von Menschen, wie die Kulturnationen es sind, muß zu Irrtümern führen, falls man vergißt, daß das Leben eines Volkes als Totalität sich von dem Leben seiner einzelnen Glieder wesentlich unterscheidet. In jeder Generation leben sowohl junge als auch alte Individuen, und deswegen darf man nicht ohne weiteres sagen, eine Generation sei als Ganzes alt oder jung wie dieser oder jener einzelne Mensch. Das ist so selbstverständlich, daß es eigentlich nicht nötig sein sollte, es ausdrücklich hervorzuheben, und doch wird bereits daraus klar, wie unbestimmt und nichtssagend die in der heutigen Modephilosophie des Lebens beliebten Redewendungen von junger oder alter, aufblühender oder absterbender Kultur sind. In der Wissenschaft, die bestimmte Begriffe braucht, wie wir vorläufig doch wohl noch voraussetzen dürfen, kommt man mit solchen Schlagwörtern ohne genauere Angabe ihrer Bedeutung nicht weiter.

Immerhin mag man bei Völkern in einem übertragenen Sinn von Jugend und Alter sprechen. Man kann hier die weitesten Zugeständnisse machen. Folgt daraus etwa, daß nicht nur für die Völker selbst, sondern auch für jedes ihrer Kulturprodukte die Begriffe der Jugend und des Alters, des Aufblühens und des Verwelkens brauchbar werden?

Das wäre dann allein zutreffend, wenn der Tod eines Volkes stets auch den Untergang aller von ihm hervorgebrachten Kulturgüter bedeutete, und davon kann, sobald man die Tatsachen ins Auge faßt,

keine Rede sein. Gerade die griechische Philosophie und die von ihr abhängige europäische Forschung zeigt das aufs deutlichste. Die Wissenschaft, die in Griechenland entstand, ging nicht zugrunde mit dem Volk, bei dem sie zum erstenmal auftrat, wie das hätte geschehen müssen, wenn man sie mit Recht als ein Lebensprodukt betrachten soll. Die Arbeit an ihr wurde vielmehr von anderen Völkern mit frischen Kräften übernommen, und als diese Völker niedergingen, fanden sich von neuem Menschen, die noch in ihrer Jugendblüte standen und bereit waren, das von den Griechen begonnene Werk fortzusetzen. So verlieren die Worte jung und alt, aufblühend und verwelkend sogar in übertragener Bedeutung ihren Sinn, sobald man sie auf solche Kulturgüter anwendet, die wie die Wissenschaft in ihrer Entwicklung nicht auf einzelne Nationen beschränkt geblieben sind.

Darin kommt ein allgemeines Prinzip der Kulturwissenschaft und der Geschichtsphilosophie zum Ausdruck. Kulturgüter von sachlicher Bedeutung darf man niemals nur in der Weise betrachten wie die Menschen, die an ihnen arbeiten, und mögen die Personen auch mit Recht unter biologische Begriffe gebracht werden, so folgt daraus noch gar nichts für das Werk, das aus ihrer Tätigkeit hervorgeht. Hierfür bietet die Wissenschaft das klassische Beispiel. Sie besteht als Kulturgut in Sätzen, die einen wahren theoretischen S i n n haben, und sie verdient nur so weit den Namen der Wissenschaft, als ihr sachlicher Gehalt sich loslösen läßt von den Individuen wie von den Völkern, die ihn allmählich erkannten. Will man sagen, daß auch die Wissenschaft ein „Leben“ führe, so mag man das tun. Aber es handelt sich dann um ein Eigenleben, das einen von dem organischen Leben unabhängigen Bestand hat, und das sich daher unter die biologischen Begriffe von Jugend und Alter, Aufblühen und Verwelken nicht bringen läßt. Insbesondere sagt der Umstand, daß die Wissenschaft Jahrtausende „alt“ ist, nicht das Geringste gegen ihre „Jugendlichkeit“, falls der Ausdruck sich auf ihr sachliches Eigenleben beziehen soll. Das altert nicht in dem Sinn, daß damit ein Verfall verknüpft wäre, ja es altert überhaupt nicht, solange noch jugendliche Individuen oder jugendliche Völker sich in seinen Dienst stellen.

Damit sind die Gründe, die man vom Standpunkt des Lebens gegen die übergeschichtliche Bedeutung der griechischen Wissen-

schaft geltend machen kann, im Prinzip erledigt. Selbst wenn man glaubt, die wissenschaftlichen Menschen seien unter biologische Begriffe zu bringen, darf man diese Betrachtungsweise trotzdem nicht auf den sachlichen Gehalt der Kulturgüter übertragen. Die moderne Lebensphilosophie hat also keinen stichhaltigen Grund, die Wissenschaft als ein bloß vorübergehendes Gebilde zu betrachten, dessen Anfänge bei den Griechen liegen, und das von diesem, in seiner nationalen Kultur längst zugrunde gegangenen Volk abhängig bleiben muß. Der historische Ursprung und das hohe Alter stellen die überzeitliche „Lebendigkeit" des Eigenlebens derWissenschaft durchaus nicht in Frage.

Ja wir können noch einen Schritt weiter gehen und den Spieß geradezu umkehren. Die Völker und die Individuen, die nur im biologischen Sinne leben und nie den Schwerpunkt in die Welt der Eigenwerte verlegen, sterben wie alle Lebewesen früher oder später, und sie sterben dann endgültig. Als bloß lebendig hinterlassen sie in der Kultur der auf sie folgenden Zeiten keine Spur von der Eigenart ihres Wesens. Will der Mensch über dies Schicksal, einmal gänzlich auf Erden sterben zu müssen, hinwegkommen, dann hat er aus der Reihe der bloßen Lebewesen herauszutreten. Es gibt keinen anderen Weg, dem irdischen Tode zu entgehen. Das gilt für den einzelnen Kulturmenschen ebenso wie für die Kulturvölker. Erst wenn sie aufhören, nur im biologischen Sinne lebendig zu sein, erhalten sie Teil an dem Eigenleben, das nicht stirbt, solange es eine Kultur gibt. Die Menschen dagegen, die den Idealen der Lebensphilosophie getreu leben, um möglichst lebendig zu werden, sinken nach kurzer Zeitspanne für immer zurück in die Nacht, aus der sie zu vorübergehendem Dasein emporgetaucht sind. Wer dauernd am Leben bleiben will, muß mehr als leben können. Und das eben haben die Griechen vollbracht, als sie den theoretischen Menschen, das Streben nach Erkenntnis des mythenfreien Zusammenhangs und den Begriff als Mittel des Erkennens schufen.

Selbstverständlich bedeutet das nicht, daß wir darum bei dem stehen bleiben sollen, was die Griechen vor Jahrtausenden lebten. Das ergäbe in der Tat noch kein wissenschaftliches Leben, wenn die Menschen immer nur von neuem dieselben Gedanken nachdächten, die schon einmal gedacht worden sind. Auch die Wissenschaft lebt

erst dadurch, daß sie wächst und sich entwickelt. Doch sind solche Worte wieder nicht in allgemeiner biologischer Bedeutung zu nehmen, wie sie auch auf die lebendigen Organismen passen, und insbesondere dürfen wir nicht glauben, daß das neu sich entwickelnde und aufblühende wissenschaftliche Leben den Tod des alten Lebens voraussetze oder bedinge. Im Gegenteil, soweit das Leben der Wissenschaft in Wahrheit früher lebendig im Sinne des theoretischen Eigenlebens war, bleibt es in dem neuen Leben lebendig erhalten, und dadurch allein kommen wir über das alte Leben hinaus, daß wir das Bewahrte zugleich vermehren.

Wird uns das aber etwa dadurch gelingen, daß wir eine ganz neue Art von Wissenschaft erfinden, die mit der Wissenschaft der Griechen nur noch wenig oder gar nichts mehr gemeinsam hat?

Macht man sich einmal von den biologischen Vorurteilen los, so wird man das von vornherein sehr unwahrscheinlich finden, und damit kommen wir wieder zu den besonderen Punkten, die wir als bezeichnend für das Wesen der griechischen Wissenschaft hervorgehoben haben. Wir fragen jetzt, wieweit ihnen eine übergeschichtliche oder zeitlose Bedeutung zukommt. Erst wenn wir das wissen, können wir endlich zu unserer geschichtsphilosophischen Betrachtung zurückkehren, d. h. auch das feststellen, was an der griechischen Wissenschaft zeitlich bedingt ist in der Weise, daß es einer späteren Kultur nicht mehr genügt, und inwiefern besonders die Weltanschauung, die im Anschluß an die griechische Wissenschaft entstand, von der modernen Philosophie als zu eng oder als einseitig betrachtet werden muß. Das ist dann wieder für die Frage, ob Kant mit Recht der Philosoph der modernen Kultur genannt werden kann, von entscheidender Bedeutung.

Zunächst bleiben wir jedoch bei der griechischen Philosophie. Was den theoretischen Menschen anbetrifft, so ist seine Geistesverfassung nicht zu entbehren, wo es irgendeine Wissenschaft geben soll. Und zwar gilt das gerade dann, wenn die Forschung nur eine Kulturarbeit neben anderen und die Wahrheit nur ein Wert neben anderen Eigenwerten des Kulturlebens überhaupt ist. Das werden wir vom modernen Standpunkt aus voraussetzen müssen, und falls das zutrifft, so brauchen wir zur Verwirklichung der wahren Erkenntnis Subjekte, die um der Betrachtung willen for-

schen oder deshalb allein das Wissen lieben, weil es wahr ist. Ohne die dargestellte Wertverschiebung und die aus ihr hervorgehende Verwandlung des Mittels in einen Zweck wäre eine gründliche P f l e g e des Kulturgutes der Wissenschaft in seiner Eigenart nicht möglich. Wir werden darum gewiß nicht wünschen, daß a l l e Menschen den Sinn ihres Lebens in die wissenschaftliche Forschung verlegen. Davon war ja auch in Griechenland keine Rede. Die Zahl der theoretischen Subjekte blieb dort wie bei uns verhältnismäßig klein. Aber die Menschen, die das wissenschaftliche Erkennen sich zum B e r u f erwählt haben, müssen in der Hinsicht Griechen bleiben, daß sie das Wissen nicht zu außerwissenschaftlichen Zwecken suchen, sondern es lieben um der Theorie willen. Das ist der erste Punkt, in bezug auf den es keine grundsätzliche Abweichung von dem Wesen der ersten Wissenschaft geben darf.

Wie steht es sodann mit dem o b j e k t i v e n G e h a l t der Forschung, der sich bei den Griechen daraus ergab, daß sie alles Vereinzelte im Zusammenhang mit dem Ganzen zu erkennen suchten?

Hier scheint später doch ein wesentlicher Unterschied zu bestehen. Insbesondere der moderne theoretische Mensch wendet seine Aufmerksamkeit nicht immer dem Weltganzen zu, um dann die Frage zu stellen, was das Prinzip aller Dinge überhaupt sei. Neben der Wissenschaft vom Weltall haben wir Spezialdisziplinen, die ihre Erkenntnisziele beschränken. Aber das war auch dem Griechentum nicht fremd, und selbst abgesehen davon bedeutet die Spezialisierung der Wissenschaft noch keine p r i n z i p i e l l e Abweichung vom griechischen Erkenntnisziel in einer für uns wesentlichen Richtung. Wenn es auch nicht d a s Ganze ist, in dessen Zusammenhang alle Teile der Welt beim Erkennen gebracht werden, so bleibt es doch stets e i n Ganzes, das die Wissenschaft erfassen will, und zu dem sie alle ihre Einzelheiten zusammenfügt. Auf eine „Arche" oder ein Prinzip des Erkenntniszusammenhanges können auch wir in der Wissenschaft nicht verzichten. Das ist der entscheidende Punkt. Im Vergleich zu ihm wird der Umstand sekundär, daß die moderne Wissenschaft in viel höherem Maße als die griechische die Welt in Spezialgebiete zerlegt, um für jedes von ihnen b e s o n d e r e Prinzipien der Erkenntnis zu suchen. Stets wird von uns wie von den Griechen der einzelne Teil im Zusammenhang mit einem Ganzen er-

kannt, zu dem er als Teil gehört, und es muß ein Prinzip geben, welches die Teile zu einem Ganzen verbindet.

Ja auch wir wollen doch wohl nicht für immer darauf verzichten, die verschiedenen Ganzheiten, die wir zunächst gesondert untersuchen, schließlich als Teile eines letzten, allumfassenden Ganzen zu erkennen, so wenig wir Grund haben, anzunehmen, daß das Letzte etwas Einheitliches im Sinn der Einfachheit sein muß. Endlich: daß der rein wissenschaftliche Zusammenhang für uns wie für die ersten Philosophen mythenfrei zu denken ist, bedarf vollends keiner ausdrücklichen Erörterung. So bleibt mit Rücksicht auf den zweiten der genannten Faktoren das griechische Erkenntnisideal ebenso unangefochten wie in bezug auf den theoretischen Menschen.

Wie aber steht es mit dem Erkenntnismittel oder mit dem B e g r i f f? Hier wird man vielleicht am meisten sich weigern, den alten Weg zu gehen, von dem Aristoteles als sokratische Methode berichtet. Vielfach regt sich in der neuesten Zeit ja geradezu eine Abneigung gegen das begriffliche Denken, und man wünscht, es solle auch in der Wissenschaft durch die A n s c h a u u n g ersetzt werden. Davon war schon die Rede, als es galt, zu zeigen, wie fremd im Grunde Kant den philosophischen Strömungen der Gegenwart ist.

Doch läßt sich leicht dartun, daß selbst in dieser Hinsicht von einem prinzipiellen Gegensatz zur griechischen Philosophie nicht geredet werden darf. Gewiß gibt es sehr verschiedene Arten der wissenschaftlichen Begriffsbildung, die in einem sehr verschiedenen Verhältnisse zur anschaulichen Welt stehen. Mit der generalisierenden Induktion allein kommen wir nicht aus. Die Vielheit der Methoden hängt mit der Differenzierung der modernen Forschung und der Aufteilung des Weltganzen an eine große Zahl von Einzeldisziplinen zusammen. Aber das Gemeinsame in dieser Mannigfaltigkeit dürfen wir ebenfalls nicht übersehen, und dann haben wir daran festzuhalten: b l o ß e Anschauung gibt für sich allein noch keine wissenschaftliche Wahrheit. Dafür ist schon ein einziger Umstand entscheidend. Es bedarf stets der genauen Angabe dessen, was die Worte sagen sollen, aus denen die Sätze der Wissenschaft bestehen, und eine solche Eindeutigkeit der Sprache läßt sich im Prinzip nicht anders als durch eine „Begrenzung“ im sokratischen Sinne erreichen.

Der Inhalt dessen, was wir durch die Wissenschaft zum Ausdruck bringen wollen, muß also begrifflich bestimmt sein, damit alle, die unsere Worte hören oder lesen, ihren Sinn als d e n s e l b e n verstehen. Ohne die logische Form der Identität des Begriffsinhaltes im Unterschied von den vielen und schwankenden „Vorstellungen" der einzelnen Individuen gibt es auch heute keine für alle gültige Erkenntnis eines gemeinsamen Gegenstandes. Daher ist nicht einzusehen, wie die Wissenschaft jemals ohne bestimmte Begriffe auskommen soll. Auch mit Rücksicht hierauf bleiben wir notwendig die Nachfolger der in Begriffen denkenden griechischen Philosophen.

So sind wir zu einem entscheidenden Ergebnis gelangt. Zuerst sahen wir, daß in Griechenland die Wissenschaft als reales Kulturgut aus Sätzen bestand, deren Worte sie mit Begriffen verknüpfte und dadurch die um ihrer selbst willen gesuchte Wahrheit über den Zusammenhang der Gegenstände des Erkennens zum eindeutigen Ausdruck brachte. Jetzt muß klar geworden sein, daß es mit keiner Wissenschaft anders stehen kann. In den drei Faktoren des theoretischen Menschen, des mythenfreien Zusammenhanges und der Bestimmung des Begriffs als des Erkenntnismittels haben die Griechen ein Kulturgut herausgearbeitet, welches zeitlose Bedeutung besitzt, d. h. gültig ist für alle Zeiten, und an dem wir daher festhalten müssen, solange wir überhaupt Wissenschaft treiben wollen.

FÜNFTES KAPITEL

DER GRIECHISCHE INTELLEKTUALISMUS

Doch mit allen diesen Ausführungen ist die wichtigste Seite des Problems, das die griechische Philosophie uns stellt, noch nicht berührt. In Griechenland hat sich nicht allein die theoretische Forschung, sondern im Zusammenhang mit ihr auch eine umfassende Weltanschauung entwickelt, aus der sich eine bestimmte Stellung des Menschen zum Universum und dementsprechend des Philosophen zur Totalität der Kultur ergibt. Dadurch ist das Griechentum nicht minder als durch die bisher genannten Faktoren von Bedeu-

tung für die Folgezeit geworden. Die Weltanschauung nennen wir Intellektualismus. Das Wort ist mehrdeutig, doch brauchen wir es hier wie Kant, wenn er von „Intellektualphilosophen" spricht und Platon den „vornehmsten Philosophen des Intellektuellen" nennt. Die Intellektualisten lehren, wie Kant sagt, daß in den Sinnen nichts als Schein ist und nur der Verstand das Wahre erkennt. Sie verlangen daher, daß die wahren Gegenstände bloß intelligibel sind.

Dieser Intellektualismus entscheidet über die Stellung der griechischen Philosophie zur späteren, zumal zur modernen Kultur. Sein Wesen können wir jetzt erst verstehen, nachdem wir uns über das Wesen der griechischen Wissenschaft klar geworden sind. Wir knüpfen zunächst nicht an den theoretischen Menschen und auch nicht an den objektiven Gehalt der griechischen Wissenschaft an, sondern an den Begriff oder den Logos als das Mittel des Erkennens, das Sokrates zum Bewußtsein brachte. Von hier aus wird sich am besten zeigen, wie es zur Weltanschauung des Intellektualismus gekommen ist, und was sie für die Stellung des Menschen zur Kultur, wie zur Welt überhaupt bedeutet.

Schon früh herrschte bei den Griechen die Ansicht, Gleiches könne nur durch Gleiches erkannt werden. Die Leistung der Wissenschaft war danach in dem A b b i l d e eines Urbildes zu suchen. Diese nur ganz vereinzelt bestrittene Voraussetzung nehmen wir als ein Faktum hin und verstehen, daß sie auf dem Boden der sokratischen Begriffslehre zu weitgehenden Konsequenzen führen mußte. Sieht man nämlich im Begriff ein Abbild, das dem Urbild, welches es erkennen soll, zu gleichen hat, dann bekommt die Welt, soweit sie erkennbar ist, selbst einen begrifflichen oder logischen Charakter, oder mit Notwendigkeit entspricht dem Erkenntnismittel des Intellekts ein erkenntnismäßig oder intellektuell bestimmter Gegenstand. Daraus folgt: Logik und Ontologie sind nicht voneinander zu trennen, ja Denken und Sein fallen soweit zusammen, daß das Wesen der Welt sich nur als Gedanke denken läßt. „Du gleichst dem Geist, der dich begreift", muß der theoretische Mensch unter solcher Voraussetzung zur Welt sagen, und das wird von Bedeutung nicht allein für die Lehre vom Kosmos, sondern auch für die Auffassung vom Sinn des menschlichen Lebens, ja es führt schließlich zu einer bestimmten Art der Religion, so daß kein Gebiet, das für die Kultur wesentlich ist,

davon unberührt bleibt. Der Intellektualismus ist eine alles umfassende Weltanschauung.

Zunächst betrachten wir seine rein theoretische Seite. Falls Gleiches nur durch Gleiches zu erkennen ist, kann die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge von der logischen Ordnung und dem logischen Zusammenhang der Gedanken nicht prinzipiell abweichen. Gelingt es daher, die wahren Gedanken in ein logisches System zu bringen, so erfassen wir damit zugleich den objektiven systematischen Zusammenhang der Realität, d. h. die wirkliche Welt ist selber ein logisch geordneter Kosmos. Doch das ist noch nicht alles. Von hier aus bestimmt sich auch das Wesen der Sinnenwelt, in der wir unmittelbar leben. Da sie überall eine regellose Fülle oder Mannigfaltigkeit zeigt, die im Gegensatz zur logischen Ordnung steht, kann ihr der Charakter einer echten Wirklichkeit nicht zukommen. Es ist, wie Kant sagt, für den Intellektualisten in den Sinnen nichts als Schein. Jedenfalls wird die Sinnenwelt zu einem Sein zweiten Grades herabgesetzt, von dem es als einem Irrationalen wahre Erkenntnis nicht gibt. Im Wesen ist die Welt vom Logos erfüllt, die wahren Gegenstände sind also „intelligibel", und die weltbeherrschende Vernunft erschließt sich uns soweit, als wir sie in uns zur Herrschaft kommen lassen, d. h. logisch oder vernünftig denken. Das ist der theoretische Kern des Intellektualismus. Der Intellekt wird zum Weltprinzip erhoben oder das Sein der Dinge intellektualistisch gedeutet.

Im Zusammenhang hiermit steht sodann die Ansicht über die Bestimmung des Menschen. Wissen wir uns allein durch unseren Intellekt in Harmonie mit dem All, so muß vom Intellekt aus auch der Sinn unseres Lebens sich ergeben, d. h. der Logos oder die Vernunft ist dann nicht nur die wahre Realität, sondern zugleich der Weltzweck, das Ziel alles echten Strebens oder das höchste Gut. Schon in der Lehre des Sokrates war diese Meinung vorbereitet. Wer das Richtige weiß, muß auch das Richtige tun, oder Sünde ist im Grunde genommen Irrtum. Darum wurde die allgemeingültige Erkenntnis für Sokrates so wichtig. Bei den großen griechischen Metaphysikern, die auf ihn folgten, nimmt diese Ueberzeugung die Gestalt an, daß alle Güter der Kultur am Intellektuellen zu messen sind. Die Welt der Normen wird zum mundus intelligibilis im strengen Sinn des

Wortes. So vollendet sich der Intellektualismus auch in praktischer Hinsicht als Lebensauffassung.

Endlich schließt er sich durch eine Theologie zu einem allumfassenden System ab. Wenn alles Sein und alles Sollen logisch bestimmt und die höchste Realität wie das höchste Gut in intellektueller Vollkommenheit begründet ist, muß auch in der Religion der Mensch mit Gott intellektuell verbunden sein und die Gottheit selbst ein rein intellektuelles Gepräge zeigen, genauer: mit der theoretischen Weltvernunft zusammenfallen. Es kann nichts geben, was den Menschen mit dem Letzten oder Absoluten besser vereint als der Begriff, und eine vollkommenere Religion als die Erkenntnis Gottes ist nicht denkbar. Nicht nur die Welt, sondern auch die Ueberwelt ist völlig in den Kategorien des theoretischen Denkens beschlossen.

Alles dies ergab sich mit Notwendigkeit aus der griechischen Wissenschaft, in welcher der theoretische Mensch nicht nur den objektiven Zusammenhang der Dinge unter Begriffe brachte, sondern außerdem dabei voraussetzte, daß die begriffliche Erkenntnis ein Abbild des wahren und allein zu Recht bestehenden übersinnlichen Weltwesens gebe.

Wenn wir uns das noch an einem Beispiel zu verdeutlichen suchen, so sehen wir von dem größten aller griechischen Denker, von Platon dabei ab. Er gehört zu den Männern, die auch die griechische Welt so überragen, daß er sich in kein Schema bringen läßt und jeden systematischen Rahmen sprengt. Wir halten uns an den größten Platoniker, an Aristoteles, und wir haben dazu um so mehr Grund, als er zugleich der einflußreichste von allen griechischen Philosophen gewesen ist. Bei ihm zeigt sich die Konsequenz des intellektualistischen Prinzips am deutlichsten, und er beherrscht damit die Folgezeit, zum Teil bis heute.

Die Welt ist für Aristoteles ein Stufenreich von Entelechien, die in einer Spitze gipfeln und so angeordnet sind, daß das intellektuelle Prinzip, das zugleich das Prinzip der wahren Realität ist, in ihnen immer reiner zum Ausdruck kommt. Die reinste Form und die letzte, absolute Realität, das ens realissimum, fällt zusammen mit dem summum bonum oder der Gottheit, und diese ist das Denken des Denkens, *νόησις νοήσεως*, also der ganz bei sich bleibende Intellekt. Als höchste Wertrealität beherrscht Gott die Welt dadurch,

daß alles zu ihm hinstrebt als dem Ziel der Weltsehnsucht. Gott tut nichts, sondern schaut nur. Auch seine „Aktualität" ist rein theoretisch. So wird er gedacht als der unbewegte Beweger, der keinen anderen Zweck kennt als sich selbst, und der in Selbstbetrachtung ewig selig in sich ruht. In diesem Monotheismus der intellektuellen Vollkommenheit gipfelt das klassische Denken der Griechen und schließt sich damit zu einem System des absoluten Intellektualismus zusammen, wie es konsequenter unter den gegebenen Voraussetzungen nicht gedacht werden kann.

Nur ein Zug sei zur Vervollständigung noch hinzugefügt, der das spezifisch Griechische besonders deutlich macht. Wir sind heute gewöhnt, das Wort Theorie, das ja Schau heißt, auf das Logische im engeren Sinn, d. h. auf das nüchtern Verstandesmäßige zu beschränken, und wir tun das im Interesse einer eindeutigen Terminologie gewiß mit Recht. Auch die Griechen gebrauchen das Wort so. Aber es hat bei ihnen zugleich einen noch umfassenderen Sinn. Die Theorie steht als Schau im Gegensatz zu allem Praktischen oder Emotionalen und umfaßt damit das Anschauliche oder Kontemplative überhaupt. Ja das Erkennen wird geradezu als das passive Schauen gedacht und kommt so in nächste Verwandtschaft zu dem Schauen, welches wir heute nicht mehr theoretisch, sondern ästhetisch nennen, und welches das Verhalten dem Kunstwerk gegenüber bezeichnet. Die Differenzierung der verschiedenen Arten der Kontemplation liegt den Griechen noch fern. Wahrheit und Schönheit sind ihnen nah verwandt oder fallen geradezu zusammen. Deshalb hat ihr Intellektualismus auch nichts von jener Nüchternheit, die sich für uns besonders mit dem Begriff des Rationalismus verbindet.

Noch mehr als bei Aristoteles zeigt sich dies schon vor ihm, aber auch später wieder. Die Platonischen Ideen, die Urbilder, die der Begriff abbildet, können als „Visionen" verstanden werden, und die höchste Realität ist eventuell ebenso das Schöne wie das Wahre oder das sittlich Gute. Aehnliches findet sich nachher bei Plotin. Dieser ästhetische Zug gibt dem griechischen Intellektualismus und damit zugleich der intellektualistischen Religiosität die eigentümliche Färbung. Nicht nur der theoretische Mensch als der logisch Denkende, sondern auch der künstlerische Mensch mit unmittelbarer, begriffsfreier Anschauung findet hier seinen Platz, und gerade die

Verbindung des logischen mit dem ästhetischen Moment ist es, die sich dann religiös steigert. Das rückt das Gebiet des Göttlichen vom bloß nüchternen Verstandesmäßigen weit ab, indem es ihm einen Zauber verleiht, den unser Begriff des Intellektuellen nicht mehr besitzt. Der Mensch bemächtigt sich des Universums durch ein Schauen, das sowohl Wahrheit als auch Schönheit gibt, und fühlt sich so eins mit dem göttlichen Weltgrund, der selber wahr und schön ist.

Dieser Zug mußte hinzugefügt werden, damit der Intellektualismus nicht auf ein trockenes Verstandestum hinauszukommen scheint, welches mit dem, was wir unter Griechentum verstehen, unvereinbar sein würde. Wir dürfen aber andererseits nicht übersehen, daß der eigentliche Kern der Weltanschauung bei den griechischen Philosophen der Absicht nach logisch und insofern verstandesmäßig bleibt.

Um zu zeigen, wie wenig die griechische Philosophie über dies Prinzip hinauskommt, werfen wir endlich noch einen Blick auf die Form des griechischen Denkens, die es bei seinem Ausgang annimmt, als der Schwerpunkt ausdrücklich und bewußt auf die Erkenntnis Gottes gelegt wird, ja als die Tendenz geradezu dahin geht, durch die Philosophie zur wahren Religion zu kommen. Das vollzieht sich im Neuplatonismus, vor allem in dessen größtem Vertreter, Plotin.

Freilich, bei den Gedanken, die an Platons „Jenseits" anknüpfen, könnte man glauben, sie führten über den Intellektualismus hinaus, denn es wird in ihnen ausdrücklich etwas behauptet, das die Grenzen der theoretischen Vernunft überschreitet. Das letzte „Eine" läßt sich logisch nicht mehr bestimmen, es ist das Unsagbare. Es hat nicht nur keine körperlichen, sondern auch keine geistigen Eigenschaften mehr und soll an der menschlichen Vernunft gemessen, übervernünftig sein. Zumal im Gegensatz zu Aristoteles wird die Eigenart Plotins deutlich. Dort steigen wir allmählich zum Denken des Denkens auf. Hier schwingen wir uns sogleich zum Einen hinan und müssen dann die Welt als die Ausstrahlung in entgegengesetzter Richtung verstehen. Vom Einen geht es zur Vielheit emanatistisch herab, und erst nachdem wir den ersten Schritt auf diesem Wege getan, uns also von Gott schon entfernt haben, kommen wir zum Sagbaren und insofern Vernünftigen. Kann hier noch von Intellektualismus die Rede sein?

Gewiß, ein Unterschied besteht, und doch wird das letzte Motiv auch dieser Gedanken nur aus dem intellektualistischen Prinzip heraus verständlich. Denn deshalb allein ist die Vernunft von Gott als dem Einen, Letzten geschieden, weil sie nicht mehr volle Einheit ist, sondern sich mit jener Spaltung in Subjekt und Objekt, Bewußtsein und Gegenstand behaftet zeigt, die es uns erst möglich macht, von etwas zu reden oder etwas auszusagen. Warum lehrt Plotin nun aber jenes unsagbare Eine als letztes Weltprinzip? Es ist klar: nur der Intellekt, der sich durch den Begriff mit dem All theoretisch in Verbindung setzt, kann zu dem Gedanken einer letzten Einheit kommen, denn nur er hat Veranlassung dazu, das All unter einen letzten Begriff zu bringen und damit als das Eine zu bezeichnen.

Der Monotheismus Plotins ist also wie der des Aristoteles daran orientiert, daß alles, was wir denken, schließlich unter einen Begriff fällt, also Eines ist, und daß deshalb alles in der Welt in einem Letzten gipfeln muß. Das bleibt, obwohl dies Eine übervernünftig genannt wird, ein rein intellektuelles Motiv, ja wir haben in dem Einen Plotins nichts anderes als die Spitze der logisch aufgebauten Platonischen Gedankenpyramide, und ebenso gibt es zwar jenseits des Gedankens auch im Subjekt als Höchstes noch die ekstatische „Liebe", aber diese läßt sich ebenfalls nur verstehen als letzte Steigerung der intellektuellen Schau des theoretisch geforderten Alleinen oder als amor intellectualis dei. Kurz, wenn die Weltvernunft für Plotin noch nicht das Letzte ist und Gott als übervernünftig gedacht wird, kommt das nur daher, daß die dem Menschen zugängliche und insofern für ihn vernünftige Vernunft noch nicht jene Einheit zeigt, welche gerade die menschliche Vernunft als Letztes verlangt. Der menschliche Intellekt ist es also, der über alles dem menschlichen Intellekt Verständliche hinaus zu Gott führt, und auch, ja gerade diese übervernünftige Religion hat die Form einer von theoretischen Motiven getragenen intellektualistischen Metaphysik des logischen Monismus.

Wie sehr wir beim Griechentum in den Kreis des Intellektualismus gebannt bleiben, wird noch deutlicher, wenn wir seinen metaphysischen Gebilden mit monistischer Spitze einen religiösen Monotheismus gegenüberstellen, der auf anderen als intellektuellen Motiven beruht. Im Christentum ist der eine Gott der eine Vater für alle

Menschen. Das hat mit Monismus im philosophischen Sinn, der intellektualistisch bedingt ist, ursprünglich nicht das Geringste zu tun, und daraus wird eine theoretische Philosophie erst, wenn es sich wie im Johannesevangelium mit Gedanken des griechischen Intellektualismus verbindet. Doch davon soll später gesprochen werden, wo wir zur Ueberwindung des griechischen Intellektualismus durch andere Kulturmächte kommen. Hier war nur vorläufig darauf hinzuweisen, damit der Zusammenhang des Ganzen unserer Ausführungen schon jetzt hervortritt.

Die griechische Weltanschauung selbst brauchen wir in ihren Einzelheiten nicht weiter zu verfolgen. Es bleibt noch übrig, daß wir sie jetzt auch gegen den europäischen Rationalismus abgrenzen, von dem früher die Rede war. So willkürlich das terminologisch erscheinen mag, so gewiß besteht die Trennung sachlich zu Recht.

Um sie durchzuführen, formulieren wir den Intellektualismus ausdrücklich als eine Form der Wertphilosophie. Dann tritt, wie bei allen Philosophemen, der Weltanschauungsgehalt am deutlichsten zutage. Die logischen oder theoretischen Werte der Wahrheit sind im griechischen Denken nicht nur zum erstenmal in ihrer Selbständigkeit erfaßt, sondern zugleich zu den allein herrschenden gemacht worden, so daß insbesondere das sittlich Gute und das Göttliche, also die ethischen und die religiösen Werte, sich entweder ganz in theoretische Wertbestimmungen auflösen oder doch eine so stark theoretische Färbung erhalten, daß sie ihre Eigenart und Selbständigkeit zu verlieren drohen. Von solcher Einseitigkeit der Wertung ist im Unterschied hiervon der Rationalismus eventuell frei. Man kann die verschiedensten Lebens- und Kulturgebiete rationalisieren, ohne damit ihre Eigenwerte aufzuheben oder auch nur anzutasten. Insbesondere läßt sich, wie wir schon sahen, das Leben des wollenden und handelnden Menschen völlig rational gestalten, und es kann keine Rede davon sein, daß es dadurch in theoretisches Leben übergeht. Ja gerade der wollende und handelnde Mensch kommt ohne Ratio nicht aus. Wer den Zweck will, muß das Mittel wollen, sagt man mit Recht, und das Verhältnis von Zweck und Mittel wird der handelnde Mensch rational zu durchschauen suchen.

So geht der Rationalismus vielfach weit über das intellektuelle Gebiet hinaus, ja er stellt eventuell den Intellekt ganz in den Dienst

des Willens, so daß er nach intellektuellen Eigenwerten gar nicht mehr fragt, und die Verbindung mit dem theoretischen Menschen schwindet. Dann läßt sich die Ratio zu den denkbar irrationalsten Zwecken verwenden. Es gibt, wie auch Max Weber hervorgehoben hat, Rationalisierungen z. B. der mystischen Kontemplation, also eines Verhaltens, das von anderen Lebensgebieten her gesehen spezifisch irrational ist, ebenso wie es Rationalisierungen der Wirtschaft, der Technik, des wissenschaftlichen Arbeitens, der Erziehung, des Krieges, der Rechtspflege und der Verwaltung gibt. In allen diesen Fällen, mit Ausnahme des wissenschaftlichen Arbeitens, sind andere als theoretische Werte maßgebend, und mit Intellektualismus, so wie wir dies Wort verstehen, haben daher diese Formen des Rationalismus noch nichts zu tun.

Daraus verstehen wir endlich, daß die rationalen Faktoren auch in den Dienst der verschiedensten Weltanschauungen treten können. So gibt es z. B. einen Moralismus, der einseitig den Gesamtsinn des Lebens am ethischen Wert orientiert und zugleich ganz rationalistisch gestaltet ist, ja wir werden in der Regel moralistisch gerichtete Weltanschauungen mit rationalen Faktoren durchsetzt finden. Der Intellektualismus dagegen erkennt wahrhaft gültige Werte nur soweit an, als sie theoretisch begründet sind, und muß verlangen, daß alle Lebensgebiete sich den Forderungen der theoretischen Vernunft fügen. Was sich der Durchleuchtung durch das theoretische Denken entzieht, bleibt mit Rücksicht auf seinen Wert untergeordnet und verliert für den, der vollkommen leben will, die positive Bedeutung. Der praktische Mensch, der völlig anders wertet, stützt sich trotzdem in der Regel auf die Ratio. Der Intellektualist dagegen kann zu einer eminent unpraktischen Lebenshaltung neigen und wird dann dem Menschen des tätigen Lebens als gänzlich „irrational" erscheinen. So lassen Rationalismus und Intellektualismus sich geradezu in einen Gegensatz zueinander bringen.

Doch hebt das die frühere Behauptung, daß der Intellektualismus eine besondere Form des Rationalismus sei, nicht auf. Die letzte Zuspitzung wurde nur erwähnt, um der Verwechslung der beiden Begriffe soweit wie möglich vorzubeugen.

Für unseren Zusammenhang kommt zunächst nur der Intellektualismus in Betracht, denn er allein tritt uns bisher innerhalb des euro-

päischen Rationalismus als eine genau bestimmte Weltanschauung entgegen. Unser Interesse an ihm wird jetzt ein doppeltes sein. Einmal ist festzustellen, welche Rolle er faktisch in der europäischen Kultur spielt. Dabei haben wir wieder zwischen der griechischen Wissenschaft überhaupt und der griechischen Weltanschauung, die im Zusammenhang mit ihr entstanden ist, zu unterscheiden. Zu der historischen Frage aber kommt noch eine andere. Wie steht eine umfassende Philosophie der Kultur, die, wie wir voraussetzen dürfen, nicht nur das theoretische Gebiet des wissenschaftlichen Denkens, sondern auch die atheoretischen Kulturgüter zu berücksichtigen hat, zur Philosophie, die als Weltanschauung ausgestaltet andere Eigenwerte als die intellektuellen in ihrer Selbständigkeit nicht anzuerkennen vermag?

Daß hier für den modernen Menschen sich ein Problem ergibt, liegt auf der Hand. Ihm ist der Intellekt nicht die Norm für das All der Welt. Er glaubt nicht daran, daß das Wesen der Realität im tiefsten Grunde logisch sei und daher die irrationale Sinnenwelt keine wahre Wirklichkeit besitze. Er will vollends nicht alle Güter der Kultur an dem Wert der theoretischen Wahrheit messen, sondern er schreibt dem künstlerischen und noch mehr dem sittlichen und religiösen Leben selbständige Eigenwerte zu, die sich auf keine bloß intellektuelle Vollkommenheit zurückführen lassen. Er wird daher, auch wenn er an der griechischen Wissenschaft als einem Kulturgut mit Eigenwert streng festhält, die griechische Weltanschauung unbefriedigend finden, und weil beide, wie wir gesehen haben, eng miteinander verknüpft sind, muß für ihn das Problem entstehen: wie kann man im griechischen Sinne Wissenschaft treiben, ohne dadurch zum griechischen Intellektualismus zu kommen, falls man überhaupt die Wissenschaft universal gestalten, d. h. zu einer umfassenden Weltanschauungslehre ausbauen will?

Selbstverständlich hängen die beiden Fragen, die sich für uns an den Intellektualismus knüpfen, die zuerst genannte historische und die jetzt formulierte philosophisch-systematische, miteinander zusammen, und zwar um so enger, je mehr das geschichtliche Problem zu einem geschichtsphilosophischen wird. Trotzdem muß auch die bewußt geschichtsphilosophische Betrachtung zunächst von der rein systematischen geschieden werden. Ja das systematische Problem

ist in der Zuspitzung, wie wir es formuliert haben, erst später gestellt und hat daher bei der Betrachtung der früheren Kulturen noch keine Bedeutung. Vielleicht verdanken wir es erst Kant, daß wir es in der hier versuchten Weise formulieren können. Die geschichtsphilosophische Betrachtung dagegen hat es vorläufig noch nicht mit der modernen Welt zu tun. Sie richtet ihre Aufmerksamkeit auf die Kulturmächte, die außer dem Griechentum für Europa in der angegebenen Weise von Bedeutung geworden sind, auf den römischen Staat und die christliche Religion. Sie fragt dabei noch nicht nach einer umfassenden Kulturphilosophie, sondern ist lediglich insofern von einem systematischen Gesichtspunkt geleitet, als sie diese Kulturmächte auf das hin ansieht, was sie der griechischen Wissenschaft gegenüber Neues brachten, und inwiefern durch sie das Material für eine umfassende Philosophie der Kultur bereichert worden ist.

Der Gedankengang unserer Untersuchung bestimmt sich dadurch so: nachdem wir das Wesen des Griechentums im Intellektualismus gefunden haben, können wir auch das Römertum und das Christentum unter einen bestimmten Gesichtspunkt bringen. Wir suchen die außer-intellektuellen Faktoren festzustellen, welche die neuen Kulturmächte zeigen. Damit ist das früher formulierte Problem genauer bestimmt, und auch der Zusammenhang mit unserer Hauptfrage, die sich auf Kant bezieht, wird noch deutlicher. Wir wollen Kant als den Philosophen der modernen Kultur verstehen. In der Neuzeit spielen Römertum und Christentum außer dem Griechentum ebenfalls eine Rolle. Hat Kant Wissenschaft, Staat und Religion in seiner Philosophie in ein Verhältnis zueinander gebracht, das dem Wesen der modernen Kultur entspricht? Darauf kommt es für uns an, und um darüber Klarheit zu gewinnen, müssen wir nicht nur die Wissenschaft, sondern auch den Staat und die Religion in der Form kennen lernen, an welche die moderne Zeit bei ihrem Beginn zuerst anknüpfte. Das aber führt auf den römischen Staat und die christliche Religion in ihrer Ursprünglichkeit, d. h. in der Gestalt, die sie hatten, bevor die mittelalterliche Kirche sie aufnahm und für ihre Zwecke verarbeitete.

So muß der Zusammenhang aller der verschiedenen Fragen, die im folgenden zu beantworten sind, klar vor uns liegen.

SECHSTES KAPITEL

DENKEN, WOLLEN, FÜHLEN

Um weiter zu kommen, ziehen wir, dem früher angegebenen Grundsatz entsprechend, wieder fremde Forschungen heran, welche dasselbe, auch uns interessierende geschichtliche Material behandeln, es aber unter einem anderen Gesichtspunkt darstellen, und benutzen dann die dabei gewonnenen Ergebnisse für unseren Gedankenzusammenhang.

In seiner Abhandlung über Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert geht Wilhelm Dilthey von der Herrschaft der Metaphysik über den europäischen Geist aus, die vermöge ihrer Verbindung mit der Theologie bis ins 14. Jahrhundert in voller Stärke gedauert hat. Diese Metaphysik-Theologie war die Seele der kirchlichen Herrschaftsordnung, und Dilthey findet in ihr drei Motive zu einem symphonischen Ganzen vereinigt, das durch die Jahrhunderte des Mittelalters in immer neuen polyphonen Verwebungen weiterklingt. Es liegt nahe, was eine Untersuchung hierüber uns bedeuten kann, und noch mehr muß der Zusammenhang mit unserem Problem zutage treten, wenn wir die drei Motive kennen lernen, die nach Dilthey in der „Seele der kirchlichen Herrschaftsordnung" miteinander verwoben sind.

Das religiöse Motiv wird vorangestellt. Es herrschte in aller menschlichen Metaphysik auf den älteren Entwicklungsstufen aller Völker, und es ist in der ganzen Kultur der östlichen Völker bis zu deren Reife und Verfall dominierend geblieben. In seiner höchsten Gestalt, dem Christentum, hat es die ganze weitere europäische Metaphysik bedingt. Sein Kern ist das im Gemüt erfaßte Verhältnis zwischen der Menschenseele und dem lebendigen Gott, vor allem die tröstliche Hoffnung, daß er die Seele erretten wird. Dies bleibt auf allen Stufen der Religion bis zum Christentum ihr mächtigstes Interesse. Das schlichte Zutrauen, nach welchem die gedrückteste Seele ihr unsicheres Leben behütet und das einfachste Herz sich das Herz Gottes geöffnet weiß, spricht sich im Symbol vom Vater und Kind vollkommen aus, da in diesem unergründlich reichen Verhältnis alle Tiefen des Menschengemüts beschlossen sind.

Dilthey zeigt dann, wie das religiöse Gemütsverhältnis sich mit anderen Faktoren verbindet. Es muß nach seiner Ansicht überall so sein, da alle Vorgänge im Seelenleben miteinander verwebt sind. Dementsprechend finden wir das religiöse Verhältnis mit dem sittlichen Bewußtsein und außerdem, wenn auch durch weniger starke Bande, mit den intellektuellen Prozessen wie dem in ihnen sich auswirkenden Streben nach Wissen verknüpft. Ganz so wie das religiöse Verhalten des Menschen die Moralität auf ein Gesetz Gottes begründet, führt es die Erkenntnis auf eine Offenbarung Gottes zurück. So tritt neben die juristische nun eine metaphysische, d. h. an dem Faden des philosophischen Denkens fortlaufende Begriffssymbolik. Hiermit sind im Religiösen die Ansatzpunkte bezeichnet, an denen sich dann die beiden anderen Motive mit ihm verbinden können, und dies genügt, um sowohl das Wesen des religiösen Motivs selbst wie seine notwendigen Beziehungen zu den anderen Seiten des Seelenlebens klar zu machen.

Das zweite Motiv der Metaphysik ist nach Dilthey von den Griechen zu seiner das europäische Denken bestimmenden Gestalt entwickelt worden, und es liegt selbstverständlich in dem ästhetisch-wissenschaftlichen Verhalten des Menschen. Da wir von der Forschung der Griechen bereits gesprochen haben, beschränken wir uns darauf zu sagen, daß Diltheys Ausführungen mit dem, was wir feststellen konnten, jedenfalls nicht unvereinbar sind. Auch er konstatiert, daß die göttliche Vernunft das Prinzip ist, von welchem das Vernunftmäßige in den Dingen bedingt wird, und mit welchem zugleich die menschliche Vernunft verwandt ist. Das kommt, da die Vernunft hier theoretisch zu nehmen ist, auf den Grundgedanken des Intellektualismus hinaus. Einzelheiten sind für uns nicht wesentlich.

Um so wichtiger ist, was Dilthey über das dritte Motiv der Metaphysik sagt. Es hat sich nach ihm in den Lebensbegriffen und der nationalen Metaphysik der Römer ausgesprochen. So wenig wie das religiöse vermochte es für sich zu einer Philosophie sich zu entfalten. Aber als eine neue Stellung des Menschen zur Welt übte es eine weitreichende Wirkung aus. Die Stellung des Willens in den Verhältnissen von Herrschaft, Freiheit, Gesetz, Recht und Pflicht bildet hier den Ausgangspunkt des Weltverständnisses und der

metaphysischen Begriffsbildung. Begriffe, welche teilweise auch in der Begriffssymbolik des religiösen Verhaltens vorkommen, werden hier zentral und leitend. So das Imperium eines souveränen höchsten Willens über die ganze Welt, die Abgrenzung der verantwortlichen Freiheit der Personen gegen dieses Imperium, die Abgrenzung der Herrschaftssphären der Einzelwillen voneinander in der Rechtsordnung der Gesellschaft, Gesetz als Regel dieser Abgrenzung, Herabdrückung des Subjekts zu der dem Willen unterworfenen Sache, äußere Teleologie.

Ungemein eindrucksvoll hat Dilthey das Willensmoment im Römertum dargestellt, und wir geben daher noch einige Einzelheiten wieder. Bei der Betrachtung der als Scipio Africanus gedeuteten Römerbüste werden wir nach Dilthey überfallen von der Massivität und Wucht eines geborenen Königswillens, der alle griechischen Gesichter um ihn zusammendrücken zu müssen scheint. Dieselbe massive Herrscherwürde drücken Gewölbe und Massengliederung des Pantheon in Rom oder die Porta Nigra in Trier oder die Sprache der zwölf Tafeln aus, und noch in den Versen Vergils und der Diktion des Tacitus empfindet man sie. Das römische Leben in seiner großen Zeit ist eine Ordnung, welche Männer im höchsten Verstande, Herrscher in ihrer Familie und auf ihrem Eigentum zu einem magistratischen Zusammenwirken verband, in dem ihre Willensmächtigkeit mit einer einzigen Freiheit schalten konnte, sofern sie dem Wohl des Ganzen diente.

Die Hauptsache ist dann die: in Rom sind die Herrschaftsverhältnisse in Familie, Besitz, Magistratur und politischem Einfluß für die regierende Klasse der ganze Spielraum ihrer Tätigkeit. Dies bestimmt die Schätzung der Güter des Lebens. Ein Volk ohne Göttergeschichten und ohne Epos, ebenso ohne wirkliche Philosophie. Noch Cicero ist unermüdlich in Entschuldigungen, daß er philosophiere. Die ganze Kraft römischen Denkens sammelt sich in der Kunst und den Regeln der Lebensbeherrschung. So erstreckt sie sich auf Landbau, Wirtschaft, Familienleben, Recht, Militärwesen, Staatsleitung. Ueberall strebt sie hier Regeln zu entwerfen, leitende Grundsätze zum Bewußtsein zu bringen. Instinktiv und unbewußt werden Zweckmäßigkeit, Interesse und Nutzen an jeder Stelle des Lebens durchgeführt, und überall wird diesem Prinzip entsprechend der Moment

dem dauernden Zustand, das Einzelinteresse der Regel und dem Ganzen untergeordnet.

Wir bemerkten früher, daß die Kulturen vergangener Zeiten nur so weit für unser Problem in Betracht kommen, als sie in das Kulturbewußtsein eingegangen sind und für die Folgezeit Bedeutung gewonnen haben. Auch inwiefern dies für die Römer gesagt werden muß, macht Dilthey klar. Den Höhepunkt seiner Leistung erreicht nach ihm der römische Geist durch die Begründung eines selbständigen R e c h t e s und einer selbständigen Rechtswissenschaft. Er sondert das Recht von den religiösen und sittlichen Gesetzen und von den philosophischen Prinzipien der Gerechtigkeit, welche den Griechen immer als eine herrschende Ordnung über jedem positiven Rechte gestanden hatte. Sein Verfahren war positiv und induktorisch. An den Verhältnissen des Lebens bildete er Rechtswahrheiten von geringerer Allgemeinheit aus, welche den umfassenderen Regeln unterworfen und schließlich in systematischen Zusammenhang gebracht wurden.

Das Entscheidende war nun aber, daß diese römische Sachdenklichkeit von Lebensbegriffen getragen war, welche für die Formulierung eines selbständigen Zivilrechts aus den Tatsachen von Eigentum, Familie, Verkehr ungemein günstig gewesen sind. Der Herrschaftswille des Individuums wird in dem Kreis, den sein Handeln in Eigentum, Familienrecht und Magistratur wirkend erfüllt, gegen alle Eingriffe geschützt, die dem Willen des Berechtigten zuwider gehen. Der Herrschaftswille ist nicht leere und formale Willkür, sondern das Recht dient der Sicherung des Nutzens, des Genusses, der Interessen. So hat es in der Utilität und Zweckmäßigkeit sein Realprinzip. Seine Form besteht in der Regel, in dem Begriff, sowie in der Analogie, welche von dem gewonnenen Rechtssatz zur Uebertragung auf neue Fälle fortschreitet. Vom Rechte aus werden für den römischen Geist Willensherrschaft, Zweckmäßigkeit, Utilität und Regel zu Organen für das Gewahren und das Begreifen schlechthin.

Wir müssen es uns versagen, noch weitere Einzelheiten anzuführen und verweisen auf Diltheys Abhandlung. Das Gesagte wird genügen, zu zeigen, wie in der Tat eine Welt neuer Begriffe mit dem Römervolke über den Horizont des geschichtlichen Bewußtseins tritt. Es ist, sagt Dilthey, als ob ein neuer Erdteil aus dem Meere auftauchte. Die neuen Lebensbegriffe ruhen alle auf dem stolzen römi-

schen Bewußtsein, daß nur das Denken, welches im Dienst des Herrschaftswillens in Haus und Feldmark, auf dem forum romanum oder auf den Schlachtfeldern wirke, eines Römers würdig sei.

Weshalb wir diese Ausführungen Diltheys mit ihren Details wiedergegeben haben, bedarf keiner ausdrücklichen Begründung. Ihre Beziehungen zu unserem Problem sind klar, denn es kommt auch uns darauf an, die Eigenart des Römertums gegenüber der griechischen Welt zum Bewußtsein zu bringen. Zunächst geben wir deshalb die Gedanken Diltheys in noch einer anderen Fassung, welche sich in der erst aus dem Nachlaß veröffentlichten Abhandlung über die Grundmotive des metaphysischen Bewußtseins findet. Ditlhey geht hier ebenfalls davon aus, daß das mittelalterliche System den verschiedenen Seiten des menschlichen Wesens eine dauernde Befriedigung gewährt hat, und meint, dies sei der innere Grund zu seiner langen Herrschaft gewesen, neben welchem die äußeren Gründe nicht in Abrede gestellt werden sollen. Die verschiedenen Seiten des Menschenwesens waren aber jede für sich bereits im Griechentum, im Römertum und im Orient zum Ausdruck gekommen. In der griechischen Philosophie waltete unser denkend-anschauendes Vermögen mit einer einzigen Energie. Der Mittelpunkt des römischen Lebens war der Wille, welcher sich die Außenwelt unterwarf, in Eigentum, Vertrag, in Staatsrecht und Verwaltungsordnung. Die orientalischen Völker endlich hatten den Mittelpunkt ihres Sinnens im Gefühl, Gemüt, den innersten sittlich-religiösen Erfahrungen.

Noch deutlicher als in der früher geschriebenen Abhandlung zeigt sich hier, worauf es Dilthey vor allem ankommt. Die drei Motive der Metaphysik, das griechische, das römische und das orientalische, umspannen das Ganze der Menschennatur und lassen sich zugleich auf die verschiedenen Seiten des Menschenlebens so verteilen, daß Denken, Wollen und Fühlen in Wissenschaft, Staat und Religion zunächst jedes für sich seinen Ausdruck findet, um dann in der Metaphysik des Mittelalters miteinander verbunden zu werden. Die Dreiteilung der Seele also und ihre Beziehung auf die Dreiteilung von Griechentum, Römertum und Orient einerseits, Wissenschaft, Staat und Religion andererseits, darin liegt das Wichtige, und diese Gliederung ist sorgfältig zu beachten.

Zunächst gibt ihre psychologische Seite, die vorangestellt wird, sofort eine Beziehung zur Philosophie Kants, denn eine Dreiteilung des Seelenlebens, die auf dasselbe hinauskommt, ist ja auch für die Gliederung des Systems, wie es in der Einleitung zur Kritik der Urteilskraft entwickelt wird, maßgebend. Dilthey spricht hiervon in seiner Abhandlung nicht, aber die Uebereinstimmung ist so evident, daß sie keinem entgehen kann [1]). Die gesamten „Vermögen des Gemüts" sind nach Kant das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen, und das bedeutet in veränderter Terminologie sachlich dasselbe wie Denken, Fühlen und Wollen. Freilich hat Kant die Beziehung des Erkenntnisvermögens auf das Griechentum und des Begehrungsvermögens auf das Römertum ferngelegen. Die Beziehung auf Wissenschaft und Staat ist jedoch vorhanden, und nur das Gefühl konnte Kant weder mit dem Christentum noch mit der Religion überhaupt verbinden, weil es ein besonderes Gemütsvermögen für die Religion nach ihm nicht gab. Erst Schleiermacher brachte die Religion mit dem Gefühl zusammen. Kants „Gefühl" hat in der Zweckmäßigkeit sein „Prinzip" und ist auf die Kunst „anzuwenden". Im einzelnen also stimmt die Dreiteilung Diltheys mit der Kants nicht. Eine wesentliche Harmonie bleibt trotzdem, die wir jedoch zunächst nicht weiter verfolgen. Es sollte nur von vornherein auf sie hingewiesen werden als auf einen der Gründe, die Diltheys Ausführungen für uns wichtig machen und in Verbindung mit unserem Thema bringen.

Im übrigen können wir bei Diltheys Gliederung, grade soweit sie das S e e l e n l e b e n des Menschen und seine drei Seiten betrifft, nicht stehen bleiben. Gewiß hat die Verknüpfung des Denkens mit der Wissenschaft der Griechen, des Willens mit dem römischen Staat und des Gefühls mit der aus dem Orient stammenden Religion etwas Einleuchtendes, und es läßt sich ihr ein tiefer Sinn abgewinnen. Aber so, wie sie bei Dilthey auftritt, ist sie als Leitfaden für unsere weitere geschichtsphilosophische Betrachtung nicht brauchbar. Dazu ist sie zu sehr an der P s y c h o l o g i e orientiert, und überdies an einer Psychologie von recht fragwürdiger Art, die mehr geeignet

1) Noch größer ist freilich die Uebereinstimmung mit Schleiermacher, und an ihn muß Dilthey gedacht haben. Aber dessen Gedanken bilden ja nur die Kants weiter.

scheint, die Probleme, um die es sich für uns handelt, zu verwirren als zu klären. Wir müssen die Diltheyschen Ergebnisse erst von ihrer psychologischen Begründung oder Einkleidung loslösen, und wir haben dazu um so mehr Grund, als wir dabei zugleich auf ein Prinzip stoßen, das auch bei der Würdigung der Kantischen Philosophie in ihrer Bedeutung für die moderne Kultur in Betracht kommt. Denn auch, ja grade das Kantische System wird erst von den ihm noch anhaftenden, aus der Aufklärung stammenden psychologistischen Resten und Verbrämungen zu befreien sein, damit sein eigentlich philosophischer Gehalt in seiner Reinheit zutage tritt.

Das Prinzip, um das es sich hier handelt, ist dies: wir dürfen in einer geschichtsphilosophischen Betrachtung, wie in der Kulturphilosophie überhaupt, nicht von dem Ganzen als der menschlichen Seele, und von den verschiedenen Seiten des Menschenwesens nicht als den verschiedenen psychischen Vorgängen ausgehen, denn auf diesem Wege kommen wir, je konsequenter wir dabei verfahren, um so weniger zu dem, was wichtig ist. Unser Problem läßt sich mit psychologischen Begriffen überhaupt nicht in Angriff nehmen, und alles Wesentliche in Diltheys Abhandlung hat denn faktisch auch nicht der Psychologe, sondern der Historiker Dilthey gefunden. Nur weil unsere Zeit, wo sie philosophiert, vielfach völlig psychologistisch oder „subjektivistisch" verbildet ist und in dieser Hinsicht von der engen Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts, welche die geschichtliche „Welt" nicht sah, noch immer nicht loskommt, ist es notwendig, ausdrücklich zu sagen, warum psychologische Unterschiede bei geschichtlichen Fragen nicht entscheidend sein können.

Selbstverständlich setzt die Erörterung einen irgendwie bestimmten Begriff von „Psychologie" voraus, denn ohne ihn wird jeder Streit um ihre philosophische Bedeutung sinnlos. Wir verstehen unter psychischem Sein das reale Seelenleben, wie es faktisch in den Individuen zeitlich abläuft, und unter Psychologie die Wissenschaft, welche diesen Bestandteil der psychophysischen Realität wie andere empirische Wirklichkeiten untersucht. Denken, Wollen und Fühlen sind psychologisch Namen für seelisch wirkliche Vorgänge, die im Menschen zeitlich ablaufen, und die Psychologie hat es mit ihnen als Tatsachen oder empirischen Realitäten zu tun.

Will nun jemand im Ernst behaupten, die Menschen in Griechenland hätten faktisch mehr gedacht als gewollt oder gefühlt, die Römer seien im Unterschied davon faktisch mehr wollend als denkend und fühlend gewesen, während im Orient das reale Seelenleben tatsächlich mehr aus Gefühl und weniger aus Gedanken oder Willensakten bestand? So müßte es doch sein, falls für die Unterschiede der griechischen, der römischen und der christlichen Welt die Konstatierung von psychischen Tatsachen auf Grund einer psychologischen Dreiteilung von Bedeutung werden sollte. Offenbar aber sind solche Sätze, wenn sie psychologisch als Feststellungen von seelischen Wirklichkeiten verstanden werden, völlig problematisch oder haltlos und bleiben unbeweisbar. Wir können über die psychologische Struktur des realen Seelenlebens in vergangenen Zeiten mit Rücksicht auf derartige psychische Unterschiede keine bestimmten Aussagen machen, und sie kommen bei den Problemen, die wir hier behandeln, auch gar nicht in Betracht. Die Psychologie hat uns geschichtlich nichts zu sagen.

Erst dadurch, daß wir das menschliche Seelenleben mit Kulturgütern in Verbindung bringen, wird es für unseren Gedankenzusammenhang wichtig, und das Wesen dieser Kulturgüter müssen wir bereits festgestellt haben, ehe wir die Deutung des psychischen Seins mit Rücksicht darauf auch nur beginnen können. Sonst fehlt uns jeder Gesichtspunkt für die Betrachtung und Feststellung der vergangenen Wirklichkeit, die ohne Rücksicht auf eine Kultur, deren Dokumente sich erhalten haben, uns völlig unbekannt und unzugänglich bliebe. Gewiß spielen die Kulturvorgänge sich im Seelenleben einzelner Individuen ab. Aber dies Seelenleben ist nichts anderes als der S c h a u p l a t z und fällt als psychische Realität durchaus nicht mit dem, worauf es für die Kulturwissenschaft ankommt, zusammen.

Wollte man sagen, weil der Schauplatz der Kultur stets seelisch ist, habe die Psychologie in den Kulturwissenschaften das Wort, so wäre dies Argument ebenso berechtigt, wie wenn man behauptete, da alle geschichtlichen Ereignisse sich auf der Erde abspielen, müsse die Geographie zur Wissenschaft vom geschichtlichen Leben gemacht werden. Das aber wird wohl niemand behaupten. Wie die Gestaltung der Erde für den Historiker nur die Gestaltung des

Schauplatzes ist, so kann auch für die Geschichte das Seelische allein dadurch eine Rolle spielen, daß es die Realisierungsstätte von Vorgängen bildet, deren Wesen sich durch psychologische Begriffe nicht erfassen läßt. Die Psychologie versagt bei der Behandlung der Probleme des Kulturlebens ebenso wie die „Philosophie des Lebens". Man darf die Bedingungen für die Realisierung von Sinngebilden nicht mit ihnen selbst verwechseln.

Wir stellen also den objektiven Gehalt der Kulturgüter, der vielen Individuen gemeinsam sein kann und schon insofern einen von ihrem individuellen seelischen Leben unabhängigen Bestand haben muß, notwendig voran. Dann erst können wir fragen, welche Seiten des Psychischen für seine Realisierung wichtig sind und ausgebildet sein müssen, falls das betreffende Kulturgut sich entwickeln soll.

Allerdings ist es möglich, auch den Kulturgehalt als „Geist" zu bezeichnen. Aber das wird dann allein berechtigt, wenn man mit dem Wort etwas vom Psychischen prinzipiell Verschiedenes meint, und weil dem Ausdruck Geist grade in dieser Hinsicht eine verhängnisvolle Zweideutigkeit anhaftet, empfiehlt sich die noch immer beliebte Terminologie nicht. Will man im Anschluß an die Tradition trotzdem das Wort nicht aufgeben, so ist darunter, um mit Hegel zu reden, nicht der subjektive, psychische, sondern der objektive, nicht-psychische Geist zu verstehen, und Dilthey neigte später in der Tat zu einer der Hegelschen verwandten Bestimmung. Aber was wird unter dieser Voraussetzung aus der Dreiteilung der Seele in Denken, Wollen und Fühlen? Sie muß dann ebenfalls gänzlich unpsychologisch gemeint sein und sich auf ein „objektives" Denken, ein „objektives" Wollen und ein „objektives" Fühlen als auf die verschiedenen Seiten des objektiven Geistes beziehen.

Wir vermeiden den Ausdruck „Geist" und stellen, um die Worte Denken, Wollen und Fühlen für seelische Realitäten auch in geschichtlichen Zusammenhängen gebrauchen zu können, fest: nicht weil der Mensch denkt, treibt er Wissenschaft, und nicht weil er will, wird er Politiker, sondern um Wissenschaft zu treiben, muß er denken, und um Politiker zu sein, wird er wollend und handelnd. Das Wesen der Wissenschaft und das Wesen des Staates stehen also im Vordergrund, und die Begriffe des Denkens und des Wollens bleiben

nur so weit bedeutsam, als man sie mit den Begriffen der Wissenschaft und des Staates verbindet. Dasselbe gilt, falls wir die Religion in der Seite des menschlichen Seelenlebens realisiert denken, die wir „Gefühl" oder „Gemüt" nennen, auch von diesen Begriffen. Nicht weil der Mensch fühlt, lebt er in Gott, sondern um in Gott leben zu können, muß er sein Gefühl ausbilden, und nur soweit dies Gefühl sich auf Gott bezieht, nicht aber als psychologische Realität, bekommt es eine religiöse Bedeutung.

So entscheidet überall der objektive Gehalt, und das Seelenleben steht in seinem Dienst. Ja nur durch die Verschiedenheit des objektiven Gehaltes und die von da aus verständliche Verschiedenheit des Dienstverhältnisses werden die verschiedenen Seiten des Seelenlebens in ihrer Verschiedenheit wesentlich, während die Unterschiede, die sie als bloß psychische Realitäten zeigen, gar nicht in Betracht kommen.

Wir können also die Dreiteilung in Denken, Wollen und Fühlen akzeptieren, und wir tun es, denn wir brauchen irgendwelche Begriffe nicht nur für den objektiven Gehalt der verschiedenen Kulturen, sondern auch für die verschiedenen Seiten des Seelenlebens, das zu diesem Gehalt Stellung nimmt, und in dem der Gehalt sich verwirklicht. Wir müssen aber stets daran festhalten, daß die Dreiteilung dann nicht psychologisch gemeint sein darf, und daß es daher für unseren Zusammenhang ganz gleichgültig ist, ob unter Denken, Wollen und Fühlen mit Recht selbständige psychische Realitäten verstanden werden.

Ebensowenig kommt es darauf an, ob das faktische Seelenleben der Menschen sich auf Grund dieser Dreiteilung in seine realen Teile zerlegen läßt. Sagen wir, der theoretische Mensch „denke", so meinen wir damit nicht seelische Vorgänge, die bei anderen Menschen fehlen, ja wir fragen nicht danach, was das Denken als seelische Realität betrachtet ist, und noch weniger leugnen wir, daß auch der Denker ein wollender, handelnder und fühlender Mensch sei oder nicht ebensoviel Wille und Gefühl besitze wie der Politiker. Dasselbe gilt, wenn wir den politischen Menschen „wollend" nennen. Was faktisch in seinem Seelenleben vorgeht, und ob er weniger denkt und fühlt als andere Menschen, interessiert uns nicht. Wir betrachten ihn nur mit Rücksicht auf die Seiten seines Wesens, mit denen er

im Staate lebt. Ebenso denken wir bei dem Ausdruck religiös „fühlender" Mensch nicht daran, daß er ausschließlich fühlend sei. Wir sind vielmehr davon überzeugt, daß auch der religiöse Mensch denkt und will, ja daß diese Seiten seines Seelenlebens für die Religion eventuell sehr wesentlich sein können, und nur das meinen wir, daß das Gefühl der Schauplatz ist, auf dem das spezifisch Religiöse sich am reinsten realisiert, weil der Mensch mit dem Gefühl etwas aufzufassen vermag, das sich nicht wie die theoretische Wahrheit an sein Denken oder wie ein politisches Ziel an sein Wollen richtet. Erst wenn wir die Worte Denken, Wollen und Fühlen so unpsychologisch verwenden, kommen sie in unserem geschichtlichen Zusammenhang mit Recht vor.

Damit über das, was wir hier unter ihnen verstehen, kein Zweifel bleibt, fügen wir noch etwas hinzu. Wir haben keinen Grund, anzunehmen, daß das Seelenleben, allgemein psychologisch betrachtet, bei Griechen, Römern und Christen wesentlich voneinander verschieden gewesen ist in der Art, daß bei den einen diese, bei den anderen jene psychische Wirklichkeit faktisch überwog. Die verschiedenen psychischen Vorgänge finden sich eventuell bei den verschiedensten Völkern in derselben Weise verteilt und gemischt. Nichts von dem, was wir über das Ueberwiegen von Denken oder Wollen oder Fühlen sagen, darf daher psychologisch verstanden werden. Ueberall kommt es vielmehr darauf an, geschichtliche Kulturvorgänge so unter Begriffe zu bringen, daß wir dabei nach S i n n und B e d e u t u n g von Gebilden wie griechischer Wissenschaft, römischem Staat und christlicher Religion fragen. Deren Charakter und Wesen läßt sich nicht psychologisch bestimmen, denn Sinn und Bedeutung sind überhaupt nichts Psychisches. Zwar werden sie von seelischen Vorgängen erfaßt, wo sie sich realisieren, aber sie fallen nie mit diesen zusammen. Nur um für die psychischen Realitäten, in denen der Sinngehalt der Kultur sich verwirklicht, verständliche Ausdrücke zu haben, nennen wir Denken das, wodurch der Mensch sich der theoretischen Wahrheit bemächtigt, bezeichnen wir als Wollen das, wodurch er am Staatsleben Anteil hat, und reden von Gefühl dort, wo wir das meinen, was bei der Beschäftigung mit Wissenschaft und Politik zurücktritt und für die Art der Religion wichtig wird, die ihren Schwerpunkt nicht im Erkennen und auch nicht im

praktischen Handeln findet, sondern in einem Gut eigener Art, das später zu bestimmen sein wird.

Daraus ergibt sich dann methodisch: Termini wie der theoretisch denkende, der politisch wollende und der religiös fühlende Mensch sind in unserem geschichtsphilosophischen Zusammenhang Namen für begriffliche Abstraktionen, die wir brauchen, um die sonst unübersehbare Mannigfaltigkeit des menschlichen Kulturlebens mit Rücksicht auf die Verschiedenheit seines objektiven Gehalts übersehbar zu machen und zu gliedern. Sie dürfen auf keinen Fall als Bezeichnungen für in sich geschlossene, faktisch gegeneinander abgegrenzte seelische Realitäten gelten. Der Gesichtspunkt, der uns bei der Begriffsbildung leitet, wenn wir nicht nur für die Kulturgüter, sondern auch für das Seelenleben der Menschen Begriffe bilden, die sich auf die Unterschiede des Kulturgehalts beziehen, ist der, daß wir nicht allein die Eigenarten der Kultur, sondern auch die der Stellungnahme des Menschen zu ihr ins Auge fassen. Doch bleibt die Stellungnahme ganz vom objektiven Kulturgehalt her bestimmt, und allein mit Rücksicht auf ihn tritt diese oder jene Seite des Seelenlebens mehr in den Vordergrund oder mehr in den Hintergrund, je nachdem die Menschen mehr zu diesen oder mehr zu jenen Kulturgütern Stellung nehmen.

Auch in noch anderer Hinsicht darf die Bedeutung von Begriffen wie Denken, Wollen und Fühlen im geschichtlichen Zusammenhang nicht überschätzt werden. Wir „erklären" gar nichts, wenn wir sagen, die Griechen haben durch ihr Denken die Wissenschaft, die Römer durch ihr Wollen das Recht hervorgebracht, denn mit dem Denken und dem Wollen allein ist es hier nicht getan. Entscheidend wird erst, w a s gedacht und w a s gewollt wurde, und mit dem Gefühl steht es bei der Religion nicht anders. Fühlende Menschen gibt es überall, und erst im Christentum bildet sich die besondere Art des Fühlens heraus, die nicht als Gefühl oder als seelischer Vorgang, sondern durch den Gehalt des dabei Gefühlten wichtig ist.

Endlich dürfen wir nie vergessen, daß Wissenschaft nur in einer Kultur vorkommt, die außerdem irgendwie politisch oder religiös ist, daß ebenso staatliches Leben nur existiert, wo es zugleich irgendeine Art des Wissens und der Religion gibt, und daß ebenso die Religion nur lebendig wird im Zusammenleben wissender und wollender Men-

schen. Das wirkliche Kulturleben fällt auch in dieser Hinsicht niemals faktisch in theoretisches Denken, politisches Wollen und religiöses Fühlen als in drei seelische Realitäten verschiedener Art auseinander, so daß diese seine Teile auch abgesondert für sich bestehen oder wirklich sein könnten, wie Griff und Klinge eines Messers. Insofern hat der beliebte, gegen begriffliche Trennungen erhobene Einwand, der Mensch sei eine Ganzheit und lasse sich nicht in Stücke zerreißen, völlig recht. Aber er bedeutet in diesem Zusammenhang keinen Einwand, denn ohne begriffliche Scheidungen des faktisch Verbundenen kommt die Wissenschaft nirgends aus, so sehr sie von Einheit und Ganzheit des Realen überzeugt sein mag. Wir müssen begriffliche Trennungen vollziehen, um die Eigenart der verschiedenen Kulturgebiete zunächst nach der Seite ihres objektiven Gehalts und dann auch nach der Seite des dazu Stellung nehmenden menschlichen Seelenlebens in ihrer Besonderheit zu erfassen, und das allein ist wichtig, daß wir über die leitenden Gesichtspunkte einer solchen trennenden Begriffsbildung nicht im unklaren sind. Sie können nicht der Psychologie, sondern nur dem objektiven Gehalt des Kulturlebens entnommen sein, d. h. sie beziehen sich, um geschichtsphilosophisch bedeutsam zu werden, notwendig auf die geschichtliche Verschiedenheit des Kulturgehalts, nicht auf die für den Psychologen wesentlichen Unterschiede im Seelenleben.

Das alles mußte mit Rücksicht auf weit verbreitete Vorurteile und Irrtümer ausdrücklich und ausführlich gesagt werden, bevor wir dazu übergehen, festzustellen, was uns als das Wesen der griechischen Wissenschaft und des griechischen Menschen, des römischen Staatslebens und des römischen Menschen, der christlichen Religion und des christlichen Menschen entgegentritt, wenn wir auf die Unterschiede dieser Gebilde voneinander achten. Wir können dann in dem kulturphilosophischen Zusammenhang auch Ausdrücke wie Denken, Wollen und Fühlen verwenden ohne Gefahr, daß sie psychologisch mißverstanden und als unzulässige Hypostasierungen gedeutet werden. Als wissenschaftlicher Kulturmensch ist der Grieche denkend, wenn er theoretische Wahrheiten erfaßt, als politischer Kulturmensch ist der Römer wollend, wenn er im Staat tätig lebt. Als religiöser Mensch ist der Christ fühlend, wenn die besondere Religion des Christentums in ihm lebendig wird. Der Schwerpunkt unseres

Interesses liegt also nirgends auf dem Seelenleben, sondern überall auf dem, was durch das Seelenleben erfaßt wird. Worin besteht der objektive Gehalt, zu dem die Menschen entweder als Griechen denkend oder als Römer wollend oder als Christen fühlend Stellung nehmen? Auf diesen Gehalt kommt es an, wenn die Begriffe des Griechentums, des Römertums und des Christentums in unserm geschichtsphilosophischen Zusammenhang klar werden sollen, und mit Rücksicht darauf betrachten wir daher jetzt die drei großen Kulturmächte.

SIEBENTES KAPITEL

GRIECHENTUM, RÖMERTUM, CHRISTENTUM

Die für uns wichtige Kulturleistung der Griechen ist ihre Schöpfung der Wissenschaft, und wir konnten zeigen, wie in Verbindung mit ihr sich der Intellektualismus entwickelte. Von hier aus haben wir den Begriff des „Griechentums" geschichts- und kulturphilosophisch zu bestimmen. Zu diesem Zweck legten wir den Begriff des Intellektualismus als Weltanschauung wertphilosophisch fest. Der theoretische Wert der Wahrheit, den das wissenschaftliche Denken im Erkennen verwirklicht, wird zum Wert aller Werte erhoben. So verstehen wir: eine von dieser Wertung beherrschte Weltanschauung muß die Tendenz haben, auch im Staatsleben und in der Religion die Faktoren für die eigentlich wesentlichen zu halten, die entweder selbst theoretischen Wert verkörpern oder sich in ihrer Bedeutung logisch begründen lassen. Die atheoretischen Kulturgüter und dementsprechend die außerintellektuellen Seiten des Menschen gelten dagegen als unwesentlich. Sie können von einer Weltanschauung solcher Art in ihrem Eigenwesen nicht gewürdigt werden. Der theoretische Mensch muß auch im Staat entscheiden wollen, worauf es ihm dabei ankommt, und er vermag die Religion nur soweit für berechtigt halten, als sie sich auf eine Erkenntnis Gottes zurückführen läßt. Mit anderen Worten: die griechische Weltanschauung sieht nicht allein in der Wissenschaft, sondern auch im Staat und in der Religion Formen der theoretischen Vernunft.

Wollen wir mit Rücksicht hierauf von „griechischer Seele“ oder „griechischem Geist“ reden, so kann darunter nicht eine für sich bestehende zeitliche Realität, am wenigsten die Menge des griechischen Volkes und seine wirkliche psychische Verfassung gemeint sein, sondern nichts anderes als der in Griechenland wirklich zum Ausdruck gekommene, aber von den einmaligen körperlichen und seelischen Wirklichkeiten der Vergangenheit ablösbare Sinngehalt der Kultur, der seine Abgelöstheit darin bekundet, daß er in die europäische Kultur der Folgezeit eingegangen ist, d. h. in ihrer Wissenschaft und Weltanschauung weitergelebt hat. „Griechentum“, wie wir das Wort gebrauchen, ist für sich betrachtet ein unwirkliches Sinngebilde.

Fassen wir das Griechentum in dieser Weise wertphilosophisch, d. h. sehen wir in ihm die Verkörperung eines Kultursinnes, der am Werte der theoretischen Wahrheit orientiert ist, dann dürfen wir mit Dilthey sagen, daß mit dem Römertum eine Welt neuer Begriffe über den Horizont des geschichtlichen Bewußtseins tritt und es so ist, als ob ein neuer Erdteil aus dem Meere auftauche. Neu ist nämlich das, was in Rom entsteht, nicht etwa deswegen, weil sein Mittelpunkt der Wille war, sondern weil ein Kulturgehalt herausgearbeitet und ins Zentrum gestellt wurde, der sich am Wahrheitswert der theoretischen Vernunft nicht messen läßt, ja den der menschliche Intellekt für sich allein überhaupt nicht zu fassen vermag. Für ihn sind nicht logische Gesetze, sondern Formen des staatlichen Lebens ausschlaggebend. Er wird von Normen bestimmt, die das Handeln der Menschen regeln, indem sie die Willenssphären gegeneinander abgrenzen und so für das Zusammenwirken aktiver Personen neue Ordnungen entstehen lassen, Ordnungen, die in keiner Weise mit den Gesetzen des Denkens und des Kosmos zusammenfallen, wie die Wissenschaft sie erkennt.

Daß es auch beim Römertum auf ein Sinngebilde ankommt, ist klar. Staaten, in denen wollende Menschen zusammenleben, hat es überall und längst vor den Römern gegeben. Das Neue besteht darin, daß Rom ein durchgebildetes Recht und einen Rechtsstaat hervorbringt, wie ihn die Welt früher nicht kannte, und dessen objektiver Gehalt entscheidet über die Bedeutung des Römertums für Europa. Nur Kulturformen, wie sie hier herausgearbeitet wurden,

bestimmen das, was wir die „römische Seele“ oder den „römischen Geist“ nennen können. Mit einem psychologischen Willensbegriff wäre da gar nichts zu machen, denn wollende Menschen lebten immer in der Welt. Das corpus juris ist die unsterbliche Leistung der Römer, wie die Wissenschaft die unsterbliche Leistung der Griechen war, und nicht seelische Realitäten, die bald dahinschwanden, sondern der von allem psychischen Sein ablösbare Sinn dieses Werkes ging in die europäische Kultur ein.

Sogar, wenn es richtig sein sollte, daß ein Recht wie das römische nur in einem Volke zum Ausdruck gebracht werden konnte, in dem der Wille zur Herrschaft stärker entwickelt war als anderswo, gewinnt dieser Wille doch erst geschichtliche Bedeutung durch das Kulturgebilde, welches an das reale römische Willensleben nicht gebunden blieb, sondern dem Willensleben auch anderer Völker einen Sinn zu geben imstande war, wie ihn ein noch so kräftiger Herrschaftswille für sich allein nicht besitzt.

Nachdem so die begriffliche Sphäre festgestellt ist, in der das liegt, was wir „Römertum“ nennen wollen, können wir Diltheys Ausführungen zu seiner inhaltlichen Charakterisierung ohne Bedenken benutzen. Ja, sie treten in ihrer Eigenart erst ganz zutage, wenn wir sie von ihrer psychologisierenden Einkleidung befreien. Die Rede vom Willen ist eine Trivialität, die uns nicht weiterführt. Sagen wir dagegen, daß die Sinnbegriffe der Herrschaft, der Freiheit, des Gesetzes, des Rechtes und der Pflicht bei den Römern den Ausgangspunkt des Weltverständnisses bilden, dann haben wir einen brauchbaren Gedanken. Der Wille muß seinem Sinne nach, den er will, genau bestimmt werden. Auch Dilthey verfährt so, ohne sich darüber völlig klar zu sein. Auf das Imperium eines souveränen höchsten Willens der ganzen Welt kommt es ihm an, auf die Abgrenzung der verantwortlichen Freiheit der Personen gegen dieses Imperium, auf die Abgrenzung der Herrschaftssphären der Einzelwillen voneinander in der Rechtsordnung der Gesellschaft, auf das Gesetz als Regel dieser Abgrenzung, auf die Herabdrückung des Objektes zu der dem Willen unterworfenen Sache, auf die äußere Teleologie, d. h. auf lauter Sinngebilde.

Alle diese Begriffe sind zugleich für eine Weltanschauung maßgebend, und sobald wir das verstanden haben, erkennen wir, daß

der Gehalt des römischen Kulturbewußtseins von dem Gehalt der griechischen Wissenschaft prinzipiell verschieden ist. Hier entstehen Begriffe von Recht und Staat, von denen die griechische Philosophie nichts wußte und bei ihrer einseitig intellektualistischen Orientierung am theoretischen Wahrheitswert nichts wissen konnte, denn beim Sinngehalt von Recht und Staat entscheiden theoretische Werte nicht. Es handelt sich dabei um Güter, deren Werte so eigenartig atheoretisch sind, daß sie dem rein theoretischen Menschen, der überall nach Wahrheit fragt, geradezu als wertfeindlich erscheinen können. Wer nur forschen und erkennen will, wird im römischen Staatsleben leicht ein Uebel sehen. Diese Politik stört seine Kreise und hindert ihn, sich restlos in die theoretische Weltvernunft zu versenken. Der Staat kämpft hier dauernd um seine Existenz und kann nicht fragen, ob er damit der Erkenntnis der Wahrheit dient, ja er kann auch einen philosophischen Begriff der Gerechtigkeit nicht darüber entscheiden lassen, was politisch geschehen soll, damit der Staat wächst und gedeiht.

So liegen die Kulturgehalte des Griechentums und des Römertums in den zwei völlig verschiedenen W e r t k r e i s e n, und es mag vorkommen, daß Menschen, von denen die einen ihr Leben für diesen, die anderen für jenen Kulturgehalt einsetzen, einander nicht mehr verstehen oder sich als feindlich bekämpfen.

Weiter brauchen wir die Unterschiede nicht zu verfolgen. Das wäre nur durch Eingehen auf die Besonderheiten des römischen Rechts möglich und würde uns in der Einsicht, auf die es hier ankommt, nicht fördern. Es genügt, wenn wir wissen: von den Römern sind Formen des Rechts- und Staatslebens gefunden, wie es sie früher nicht gab. Sie ließen mit griechischen Begriffen sich zwar zum wissenschaftlichen Ausdruck bringen, wo es sich um Theorien ü b e r Recht und Staat handelt, aber ihr Gehalt selbst war von einer griechisch denkenden Philosophie niemals zu finden, ja er mußte vom Intellektualismus gradezu als unwesentlich abgelehnt werden, denn auf theoretische Wahrheit kommt es im römischen Rechts- und Staatsleben nicht an. Doch blieb auch dieser Gehalt in der späteren Kultur als Wertgebilde lebendig, ja er hat mit seiner römischen Eigenart im politischen Leben der verschiedenen Völker eine entscheidende Rolle gespielt. Wie die griechische Wissenschaft wurde das

römische Recht ein wesentlicher Bestandteil der Kultur der Folgezeit, und eine umfassende Philosophie der europäischen Kultur darf daher, wie wir schon jetzt sehen, nicht einseitig intellektualistisch orientiert bleiben, falls sie auch die aus dem Römertum stammenden politischen Kulturfaktoren in ihrer atheoretischen Eigenbedeutung oder ihrem außerintellektuellen Eigenwert mit dem Intellekt theoretisch verstehen will.

Nur ein Punkt ist noch hervorzuheben. So wenig der römische Staat als Sinngebilde sich in intellektuelle oder logische Werte auflösen läßt, so wenig fehlt es ihm an Ratio überhaupt. Vielmehr ist auch das römische Recht, und zwar grade in den Bestandteilen, die für die europäische Kultur wichtig geworden sind, ein eminent rationales Gebilde. Was das bedeutet, läßt sich auf Grund unserer früheren Unterscheidungen leicht klar machen. Wir müssen es nur wieder wertphilosophisch zum Ausdruck bringen; dann werden die für unsern geschichtsphilosophischen Zusammenhang wesentlichen Punkte sofort deutlich.

Der Grundwert, auf dem der Sinn des römischen Rechtsstaates in letzter Hinsicht beruht, trägt in seinem Eigenwesen noch keinen rationalen Charakter, und daß es überhaupt einen Rechtsstaat geben soll, der kräftig gedeiht und Macht entfaltet, läßt sich nicht nur nicht wissenschaftlich oder intellektualistisch, sondern überhaupt nicht rational begründen. Die letzten Wertvoraussetzungen sind bei jedem Kulturgut der Begründung entzogen, denn sonst wären sie nicht die letzten. Das gilt ganz allgemein, auch für die Wissenschaft und den theoretischen Wahrheitswert, den sie verkörpert. Dieser Wert trägt alle Begründung überhaupt und muß daher selbst ohne Begründung bleiben. Gibt es keine theoretischen Menschen, welche Wahrheit um der Wahrheit willen wollen, dann entsteht auch keine Wissenschaft als reales Kulturgut. Wir verstehen, daß das nicht bedeutet, der Wahrheitswert werde erst von theoretischen Menschen geschaffen. Wahrheiten gelten zeitlos, und der theoretische Mensch kann sie nur finden. Doch sie werden nicht gefunden, d. h. in keiner Erkenntnis und in keiner Wissenschaft verwirklicht, wo es keine theoretischen Menschen gibt, die nach ihnen suchen und den Wahrheitswert als das Letzte anerkennen, das ihrem wissenschaftlichen Leben Sinn verleiht. So wie hier aber bleibt die letzte

Wertgrundlage jedes Kulturgutes, das Eigenwert besitzt, unbegründbar.

Mit Rücksicht auf das Staatsleben bedeutet das: es gibt keine Politik ohne Menschen, die den Eigenwert des Staates wollen, und rational begründen läßt sich der Wille zum politischen Eigenwert nicht. Insofern bleibt alles staatliche Leben nicht nur atheoretisch, sondern auch irrational. Wo aber der Staat als Gut von politischen Menschen gewollt wird, da bemächtigt sich der politische Wille auch der Ratio und bildet das Staatsrecht rational aus, so daß nun das politische Leben, zwar nicht infolge des ihm zugrunde liegenden Eigenwertes und mit Rücksicht auf den letzten gewollten Zweck, wohl aber mit Rücksicht auf die Mittel, welche in den Dienst seiner Verwirklichung gestellt werden, ein eminent rationales Gepräge bekommen kann, so atheoretisch dies Leben bleiben mag.

Die Römer haben es in der Tat verstanden, ihr Rechtsleben in diesem Sinne gründlich zu rationalisieren. Auf den Eigenwert der Ratio, den sie als theoretischer Wert besitzt, kam es ihnen dabei nicht an, und wir verstehen von hier aus sehr gut, weshalb Cicero, wie Dilthey hervorhebt, sich entschuldigt, daß er philosophiere. Er tut das nicht als bloß wollender, sondern als politischer Mensch. Er tut es als „Römer", wie wir dies Wort verstehen. Das rein theoretische Philosophieren, das Forschen ohne politischen Zweck mußte in einer an politischen Werten orientierten Kultur unzweckmäßig und insofern „irrational" erscheinen. Tritt aber die Ratio in den Dienst politischer Ziele, dann überträgt sich der Wert des Staates auf sie als Mittel zu dessen Verwirklichung, und weil das Leben der zielbewußt handelnden Menschen immer an dem Verhältnis von Zweck und Mittel orientiert ist, mußte die Rationalisierung des Rechts bei den Römern zu einem gewollten Mittel im Dienste der Politik werden.

Wir sehen an diesem Beispiel von neuem, wie notwendig es war, bei einer Betrachtung der europäischen Kultur Intellektualismus und Rationalismus auseinanderzuhalten. Die römische Weltanschauung, die an politischen Werten orientiert ist, liegt von allem Intellektualismus weit entfernt, und sie hat trotzdem ein im hohen Grade rationalistisches Gepräge, und zwar notwendig, denn das völlig Irrationale ist mit dem politischen Willen zum Staat ebenso unverträglich wie mit dem wissenschaftlichen Willen zur Wahrheit.

Dem wissenschaftlichen Intellektualismus des Griechentums tritt also ein politischer Rationalismus des Römertums gegenüber, und beide Kulturwelten haben zugleich etwas Gemeinsames, nämlich das, was die Ratio mit dem Intellekt verbindet. So werden wir die Begriffe des Griechentums und des Römertums in unserem geschichtsphilosophischen Zusammenhang verwenden.

An das beiden Gemeinsame knüpfen wir an, wenn wir nun weitergehen, um auch das Wesen der christlichen Religion im Unterschied sowohl von der griechischen Wissenschaft als von der römischen Politik in der Art zu bestimmen, wie wir beide im Unterschied voneinander bestimmt haben. Wir können dann, um sofort zum sachlichen Gehalt vorzudringen, sagen, daß im Gegensatz nicht allein zum Griechentum, sondern auch zum Römertum im Christentum die in jeder Hinsicht irrationalen Faktoren für uns die eigentlich entscheidenden werden. Und zwar sind sie irrational nicht nur so, wie auch der Grundwert des Staates ein irrationales Gepräge zeigt, sondern zugleich so, daß sie ihrem Wesen nach jeder Art von Rationalisierung widerstreben. Ein weitgehender Irrationalismus also ist es, der das Christentum vom Griechentum und Römertum trennt.

Nachdem damit ein Moment vorangestellt ist, das den Gehalt der christlichen Religion betrifft, fragen wir auch nach der Seite des menschlichen Seelenlebens, für welche der Gehalt wichtig wird, und wenn wir dann mit „Gefühl" das Organ bezeichnen, mit dem der Mensch das Irrationale und nicht Rationalisierbare erfaßt, wird der Ausdruck „religiöses Gefühl" brauchbar. Wir sehen aber wieder, daß es nicht auf eine psychische Realität als solche, sondern ausschließlich auf die Bedeutung ankommt, welche das Gefühl als Mittel zur Aufnahme eines objektiven Gehaltes gewinnt, und wie sich hier der Satz bestätigt, daß die Menschen nicht deswegen religiös sind, weil sie fühlen, sondern daß sie, um in einem bestimmten Sinn religiös zu sein, fühlende Menschen sein müssen, ebenso wie die Pflege der theoretischen Wissenschaft das menschliche Denken und die Politik das menschliche Wollen in Anspruch nimmt. Der Schwerpunkt darf auch hier nicht psychologistisch auf eine besondere Art des Seelenlebens gelegt werden, sondern auf die Eigenart und den Eigenwert

des religiösen Sinngebildes kommt es an, dessen wir uns mit unserem Seelenleben bemächtigen.

Dementsprechend lautet unsere Frage: worin besteht die inhaltliche Besonderheit des Sinngebildes, das in der christlichen Religion zum Ausdruck kommt, und wodurch unterscheidet es sich von den theoretischen Wahrheitsgebilden der griechischen Wissenschaft wie von den politischen Werten und Sinngebilden, die sich im römischen Staat verwirklichen?

So wenig wie beim Griechentum und Römertum denken wir daran, den Gegenstand in irgendeiner Hinsicht zu erschöpfen. Unsere Darstellung ist wieder bewußt unvollständig und einseitig. Aus einem, geschichtlich betrachtet, sehr komplizierten Gebilde greifen wir als „Christentum" nur wenige Züge heraus. Gegen den Vorwurf der Willkür sind wir trotzdem geschützt, sobald sich die Einseitigkeit durch den leitenden Gesichtspunkt unserer Auswahl rechtfertigen läßt, und das ist nicht schwer. Noch weniger als beim römischen Staat kann hier von einer geschichtlichen Darstellung die Rede sein. Uns interessiert das Christentum in seiner ursprünglichen Gestalt, und von dieser ist in ihrer Reinheit direkt so gut wie nichts erhalten. Was wir historisch fassen können, zeigt sich bereits mit fremden Bestandteilen durchsetzt. Schon deshalb bleibt nichts anderes übrig, als für unsere Zwecke die Züge hervorzuheben, die sich anderswo nicht finden, und dann unter ihnen die Bestandteile auszuwählen, die ein besonders irrationales Gepräge tragen. Denn in dem Irrationalen wird das Neue gegenüber dem Griechentum und dem Römertum deutlich, die beide rational, wenn auch in sehr verschiedener Art sind. Was das Christentum eventuell mit diesen beiden Kulturmächten gemeinsam hat, fragen wir nicht. Inwiefern ist das Christentum irrational? Das allein kommt in Betracht.

Unter den großen griechischen Denkern erscheint dem modernen Menschen wohl Plato als am meisten religiös. Doch selbst wenn wir von dem intellektualistischen Charakter seiner Religiosität absehen, fällt uns die Tendenz auf, die Persönlichkeit oder die Einzelseele im All verschwinden zu lassen. So ist die individuelle Unsterblichkeit dieses oder jenes Menschen für Plato kein Problem, und auch das Ideal der Liebe gestaltet sich bei ihm so, daß alles Haften am Persönlichen geradezu als Trübung gilt. Dies Verschweben im Allge-

meinen braucht noch kein spezifisch intellektualistischer Zug zu sein, denn in der Rechtsordnung und im politischen Leben der Römer bedeutet der Einzelne für sich genommen ebenfalls nichts. Das Individuum wird nur so weit wichtig, als es sich dem für alle gleichmäßig geltenden Gesetz unterordnet.

Im Christentum ist es anders. An die Stelle des allgemeinen vernünftigen Weltprinzips, wie die Griechen es als Gottheit dachten, setzt es einen persönlichen Gott, der nicht nur für jedes einzelne Individuum absolute Bedeutung hat, sondern zugleich jedem einzelnen Individuum absolute Bedeutung verleiht. Das Verhältnis der Liebe zu ihm muß sich daher anders gestalten als im antiken Eros, und vollends steht die christliche Gottesliebe zum Prinzip des politischen Lebens der Römer im Gegensatz. Für Jesus war das All, zu dem der Einzelne in Beziehung tritt, um seinem Leben Sinn zu verleihen, nicht ein Gegenstand, der sich abstrakt denken oder sonst irgendwie kontemplativ erfassen läßt, noch war es wie der Rechtsstaat der Römer ein Gebilde, dem wir uns dadurch einordnen, daß wir seine überpersönlichen Zwecke zu denen unseres Wollens und Handelns machen, sondern das Universum wurde zum Ausdruck eines persönlichen Wesens, mit dem den Menschen die denkbar innigste persönliche Beziehung verbindet, die des Kindes zu seinem Vater.

Für Jesus war es so. Es ist notwendig, daß wir nicht nur vom Christentum im allgemeinen, sondern von Jesus als von einer einmaligen Person reden, obwohl der Sinn des „Christentums" in Frage steht, denn nicht ein abstraktes Prinzip, sondern ein konkretes persönliches Leben entscheidet hier. Jesus als Individuum weilte im All wie im väterlichen Hause [1]).

Begrifflich formuliert bedeutet das: in der christlichen Religion dreht alles sich um die Gotteskindschaft des Menschen. Doch dürfen wir nicht vergessen, daß ein solcher allgemeiner Begriff hier nicht genug sagt. Es kommt in jedem besonderen Fall auf den einzelnen konkreten Menschen an, der sich als individuelle Person mit seinem persönlichen Vater im Himmel durch persönliche Liebe wechselseitig

1) Schon von Paulus ist in diesen und den folgenden Ausführungen absichtlich nicht die Rede und noch weniger von späteren Christen. Das mag gewaltsam und sehr „ungeschichtlich" erscheinen, rechtfertigt sich aber durch den Zweck, den wir bei unserer geschichtsphilosophischen Konstruktion im Auge haben.

verbunden weiß. Oder noch anders ausgedrückt: Jesus lebte wirklich als Kind Gottes, und andere Menschen, die ihn so leben sahen, lernten von ihm, wie er als Kinder Gottes wirklich zu leben. Diese Realität, nicht ein abstrakter Gedanke, ist der „Kern" des Christentums, soweit er sich in einer abstrakten Formel überhaupt zum Ausdruck bringen läßt.

Philosophisch sagt der Satz, daß das Verhältnis des Menschen zu Gott sich persönlich und individuell gestaltet, uns nicht viel. Der theoretische Mensch geht dabei leer aus. Ja, wer wissenschaftlich denken will, kann damit insofern schon deshalb nichts anfangen, als er beim Denken seine Individualität zu unterdrücken hat. Sonst denkt er nicht allgemeingültig, „denkt" also überhaupt nicht im theoretischen Sinne des Worts. Aber grade darauf ist zu achten, daß der Sinn des Christentums sich nicht „denken", d. h. rein theoretisch nicht fassen oder verstehen läßt, ohne dabei in seinem Wesen vernichtet zu werden.

Man kann das negativ auch so zum Ausdruck bringen. Das Christentum ist keine Philosophie. Jesu Religion ist keine abstrakte Lehre, die seine Jünger durch theoretisches Wissen ergreifen. Nur wenn wir ihren Gehalt, um davon zu reden, begrifflich formulieren, was sich nicht vermeiden läßt, müssen wir daraus eine Lehre machen, und wenn wir das wollen, dann erscheint es am wenigsten inadäquat, zu sagen, daß Gott unser aller Vater, jeder Mensch sein Kind und das Band zwischen ihm und uns persönliche Liebe sei. Doch bleibt es dabei: ein Christ ist nicht, wer solche Sätze theoretisch für wahr hält, sondern wer als Kind Gottes wirklich mit seinen Brüdern lebt, die für ihn ebenfalls als Kinder Gottes wirklich existieren. Hätte Jesus nur so etwas wie eine neue Philosophie gelehrt, sie mochte aussehen, wie sie wollte, so wäre dadurch niemals die christliche Religion in die Welt gekommen. Als Lehre ist das Christentum gar nicht „neu".

Trotzdem bleibt uns in einem wissenschaftlichen Zusammenhang nichts anderes übrig, als sein „Wesen" theoretisch zum Ausdruck zu bringen und insofern aus ihm doch eine Lehre zu machen. Damit dabei aber das „Wesentliche" nicht verloren geht, fügen wir noch einige weitere theoretische Bemerkungen hinzu, die den unvermeidlichen Fehler nach Möglichkeit theoretisch kompensieren sollen.

Wir bewegen uns in allgemeinen Begriffen auch dann, wenn wir von Persönlichkeit oder Individualität sprechen, und das wirkliche Individuum, meint man mit Recht, ist ineffabile, unsagbar. Was bedeutet das? Unsagbar hieß auch das „Eine" Plotins. Meint das Wort etwa in beiden Fällen dasselbe?

Von dem „Einen" läßt sich deswegen philosophisch nichts sagen, weil es keine positiven Bestimmungen gibt, die darauf noch anwendbar sind. Für Plotins Vernunft zerfällt alles in Subjekt und Objekt, und das Letzte kann weder das eine noch das andere sein. Es liegt jenseits jeder Spaltung. Deshalb bleibt es unbestimmbar, unsagbar, d. h. von positiven Bestimmungen frei und insofern völlig leer. Wie steht es dagegen mit diesem oder jenem Individuum? Dem abstraktesten aller Begriffe tritt es als das absolut Konkrete gegenüber. Für unser unmittelbares Erleben hat es also die größte Fülle von positiven Bestimmungen, und nur deswegen bleibt es unsagbar, weil wir mit dem, was darüber zu sagen wäre, niemals an ein Ende kommen könnten. Wir tun besser, von vornherein von ihm als von einem Unsagbaren zu reden, da alle seine Bestimmungen sich doch nicht sagen lassen. Insofern steht das unsagbare Eine zum unsagbaren Individuum im größten Gegensatz, falls man nicht annehmen will, auch Plotin habe mit dem Einen ein Individuum gemeint.

Den Unterschied kann man in noch anderer Weise zum Bewußtsein bringen. Das Eine Plotins bleibt dem Denken unerreichbar, weil wir nur denken können, wo das eine sich vom andern unterscheidet, und weil das Letzte das Unterschiedslose sein soll. Jeder Begriff, den wir mit unserem trennenden Denken von ihm bilden, wird deshalb paradox oder führt zum Widerspruch. Die Unsagbarkeit des Individuums dagegen hat mit Widerspruch, solange sie für sich betrachtet wird, gar nichts zu tun. Ja das Individuum darf als Individuum niemals paradox genannt werden. Denn das sich Widersprechende ist für das Denken das „Unmögliche", und das Individuum ist seinem Begriff nach das Wirklichste, was sich denken läßt. Seine Unsagbarkeit kann deshalb, auch wenn sie Undenkbarkeit bedeutet, in keiner Weise auf seiner Paradoxie, sondern ausschließlich auf seiner Irrationalität beruhen.

Damit sind wir wieder bei dem entscheidenden Punkt angelangt, und wir halten jetzt Irrationalität und Paradoxie auf das Sorgfältigste

auseinander um das Wesen der christlichen Religion zu verstehen. Wir müssen es, da die beiden Begriffe einander ausschließen.

Der Umstand, daß man aus dem Christentum keine Lehre machen kann, ohne sein Wesen zu verändern, beruht darauf, daß die Gotteskindschaft in jedem besonderen Fall etwas völlig Irrationales ist. Wir aber verfälschen die Irrationalität des Christentums, indem wir es als das Paradoxe oder sich Widersprechende nehmen; denn wir rationalisieren es damit, wenn auch nur negativ. Ja wir verfälschen das Christentum intellektualistisch, falls wir es paradox nennen, deuten es also in der Richtung um, die hier am sorgfältigsten zu vermeiden ist, wo es auf seinen Unterschied vom griechischen Intellektualismus ankommt. Der Widerspruch bleibt eine ebenso logische Kategorie wie die Identität. Das Paradoxe ist das Intellektuelle, nur mit negativem Vorzeichen. Das Irrationale dagegen muß jeder Art der Intellektualisierung, auch der negativen, entzogen, von jeder „Dialektik" freigehalten werden, falls seine Eigenart gewahrt bleiben soll. Wir werden später noch genauer sehen, wie das Irrationale erst dort ins Antilogische umschlägt, wo man den Versuch macht, es zu rationalisieren. Grade das aber ist hier zu vermeiden, und vorläufig stellen wir fest: wenn in der Gotteskindschaft das Wesen des Christentums steckt, so ist damit sein irrationaler Charakter auf das Unzweideutigste bezeichnet, der mit Paradoxie und Widerspruch nichts zu tun hat.

Noch etwas anderes läßt sich von hier aus verstehen. Man hört sagen, der Satz, daß jeder Mensch das Kind eines persönlichen Vaters im Himmel ist, sei nicht w a h r, und an Unwahres könne man nicht glauben. Was heißt das, er ist nicht wahr? Das darf nur bedeuten, er ist theoretisch oder w i s s e n s c h a f t l i c h nicht wahr, denn niemand vermag ihn zu beweisen. Ist er darum aber theoretisch unwahr oder f a l s c h in dem Sinn, daß er einer theoretischen Wahrheit widerspricht?

Das dürfen wir ebenfalls nicht sagen, denn es handelt sich bei der Gotteskindschaft gar nicht um einen wissenschaftlichen Begriff, sondern allein um die Bezeichnung für ein Verhältnis, das zwar positiv theoretisch sich nicht fassen läßt, zugleich jedoch auch negativ theoretisch nicht gefaßt werden darf, da es sich auf ein Gebiet bezieht, in dem es weder theoretische Wahrheiten noch theoretische Unwahr-

heiten als Falschheiten gibt. Gotteskindschaft will der Ausdruck für eine Art des religiösen Lebens sein, und nur weil davon in einem philosophischen Zusammenhang geredet wird, sieht es so aus, als werde damit eine „Lehre" verkündet, bei der es auf theoretische Wahrheit oder Unwahrheit ankommen könne. Statt: das ist nicht wahr, sollten wir lieber sagen: das ist nicht genuin griechisch. Dann wird alles klar. Die christliche Religion ist in der Tat mit einer intellektualistischen Philosophie wie der griechischen ganz unvereinbar. Aber damit ist endgültig noch nichts über sie als Religion entschieden, denn das bleibt ja grade problematisch, ob der griechische Intellektualismus als Weltanschauung wahr ist, und ob deswegen die christliche Religion in ihrem völlig irrationalen Wesen mit j e d e r Philosophie unverträglich sein muß oder nur mit der griechischen.

Doch zunächst war das Irrationale der christlichen Religion ausdrücklich zum Bewußtsein zu bringen, ohne Rücksicht auf seine Stellung in einem umfassenden Kulturzusammenhang, und das sei noch von einer anderen Seite, und zwar wieder durch einen Vergleich versucht.

Wir dürfen nicht nur auf den Gegensatz zum griechischen Intellektualismus reflektieren, sondern müssen auch das Verhältnis zum Rationalismus überhaupt ins Auge fassen, und dabei ziehen wir außer dem Römertum auch das Judentum heran, da das Evangelium zu ihm ein bestimmtes Verhältnis hat, und deswegen die Unterschiede noch deutlicher werden. Wir knüpfen dabei an das sittliche Leben an und stellen fest: seine Auffassung zeigt bei Griechen, Römern und Juden, so verschieden sie sich bei jedem von ihnen gestalten mag, trotzdem etwas Gemeinsames, sobald wir ihr die christliche Auffassung gegenüberstellen. Dies Gemeinsame aber ist das Rationale, und im Gegensatz zu ihm tritt dann wieder der irrationale Charakter des Christentums zutage.

Daß es auf dem Boden der griechischen Weltanschauung nur eine rationalistische Ethik geben kann, versteht sich nach den früheren Ausführungen von selbst, und ebensowenig bedarf es eines Beweises, daß die römische Ethik ein rationalistisches Gepräge zeigen muß. Jede konsequent durchgeführte Rechts- und Staatsordnung, ja jedes System von sittlichen Vorschriften wird, je konsequenter und vollständiger man es ausgestaltet, einen desto mehr rationalen Charakter

annehmen. Das Gesollte tritt dem Willen als Inbegriff von Geboten gegenüber, die untereinander rational verbunden sind, gleichviel welches der letzte Eigenwert ist, der ihr Gebotensein trägt. Nicht allein die politisch fundierte Sittlichkeit der Römer, sondern auch die religiös fundierte Sittlichkeit des Judentums war in diesem Sinn rational gestaltet. Gott ist hier der Gesetzgeber, der dem Menschen befiehlt, wie er handeln soll, und die größte ethische Sublimierung findet die Religion in dem Gedanken an seine Gerechtigkeit. Damit aber ist ein eminent rationales Moment gegeben, denn gerechte Entscheidungen sind ohne Abwägen von Gründen unmöglich. Der Mensch kann im Dienste des gerechten Gottes nichts Besseres tun, als selber gerecht handeln, und dabei muß er sich von seiner Ratio leiten lassen.

Davon weicht die Eigenart der christlichen Sittlichkeit weit ab, ja sie sprengt den Begriff des Sittlichen gradezu, falls man unter sittlich ein Handeln versteht, bei dem der Wille durch das Gewissen geleitet wird und die Pflichtgebote den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben. Bei einer solchen rationalen Sittlichkeit will das Christentum nicht als bei dem Höchsten stehen bleiben. Das kommt bei Jesus in seinem Verhältnis zum Judentum unzweideutig zum Ausdruck. Er beabsichtigt zwar nicht, das Gesetz umzustoßen, sondern er erkennt seine Ratio durchaus an. Trotzdem strebt er darüber h i n a u s, zu einer „besseren Gerechtigkeit", und dabei wird er wieder geleitet von dem, was im Zentrum der christlichen Religion steht, von der Gotteskindschaft und der persönlichen Liebe als den spezifisch irrationalen Momenten.

Harnack hat diese Seite in seinen Vorlesungen über das Wesen des Christentums klar dargestellt, und wir können uns hier auf ihn berufen. Bedenklich scheint nur, daß er wiederholt von den Paradoxien des Christentums redet. Das ist, wie wir gesehen haben, eine für unseren Zusammenhang unzulässige, weil rationalistische oder intellektualistische Deutung, und deswegen mußten wir uns hier unseren eigenen Weg suchen [1]). Die Hauptsache bleibt für uns das irrationale Moment auch in der „besseren Gerechtigkeit", die paradox

1) Vielen Dank schulde ich auch den Deutschen Schriften von Paul de Lagarde. Sie haben in meiner Jugend einen starken Eindruck auf mich gemacht. Heute stehe ich ihnen ferner, aber ihre Wirkung auf meine Auffassung der christlichen Religion ist nicht aufgehoben.

erst dann wird, wenn man sie — vergeblich natürlich — zu rationalisieren sucht. Die Umsetzung ins ethisch-Paradoxe fälscht das Irrationale ebenso rationalistisch wie die Umsetzung ins logisch-Paradoxe.

Das Irrationale zeigt sich ethisch sogar in mehrfacher Hinsicht. Das Reich Gottes, dessen Kommen Jesus lehrt, liegt nicht mehr als Gerichtstag in der Zukunft, an dem das ganze Volk nach allgemeinen rationalen Grundsätzen beurteilt werden soll. Gott kommt zur Einzelseele in dem Augenblick, in dem sie ihn sucht, und befreit sie von der Sünde mit irrationaler, grundsatzloser Liebe. Bei der Ersetzung des gerechten Weltherrschers durch den liebenden Weltvater kann es nicht anders sein. Die Gotteskindschaft verbindet uns unmittelbar mit Gott, und in diesem Verhältnis dürfen Gründe nicht entscheiden. Es gibt hier keine rational formulierbaren Regeln.

Trotzdem bleibt das Verhältnis nicht zufällig und partikular, sondern dehnt sich wie die rationale Gerechtigkeit über das ganze Leben aus. Hier verbindet sich also die Irrationalität mit der Universalität, eine Verbindung, die unter rational-ethischen Voraussetzungen allerdings wieder „unmöglich" und daher paradox erscheinen wird. Für sich aber haftet auch ihr nichts Paradoxes an. Warum soll sie unmöglich sein? Ihr Kern ist nicht ein Widerspruch, sondern etwas ganz Positives: die väterliche Liebe sorgt für jeden einzelnen in seiner Besonderheit, ohne nach irgendeiner Rangordnung zu fragen oder abzuwägen, was jemand verdient hat. Keine Seele wird hier zum Gattungsexemplar oder zum besonderen Fall eines theoretischen oder politischen oder religiösen Gesetzes. Vor Gott sind alle gleich, aber nicht, wie Nietzsche mit erstaunlicher Verständnislosigkeit mißversteht, im Sinn einer „demokratischen" Nivellierung, welche die Individualität vernichtet, sondern im Sinn einer Gleichwertigkeit aller individuellen Unterschiede.

Rational-ethisch läßt sich freilich das nicht fassen. Ja vom rational-ethischen Standpunkt muß die Gleichwertigkeit aller Seelen als „ungerecht" erscheinen. Aber der christliche Vater im Himmel ist eben nicht gerecht, sondern barmherzig, und die christliche Liebe fragt nicht nach Gründen, sondern will die rational abwägende Gerechtigkeit einer besseren Gerechtigkeit, d. h. der völlig irrationalen Liebe unterordnen.

Die Ausführungen ließen sich noch lange fortsetzen. An Gnade, Erlösung, Rechtfertigung, Prädestination, Wiedergeburt, die für das historische Christentum wichtig sind, wären noch eine Fülle von irrationalen, aber darum nicht paradoxen Momenten aufzuzeigen. Doch wir brechen ab. Nur wenige Beispiele zur Klärung des allgemeinen Prinzips waren nötig. Ja die Darstellung s o l l fragmentarisch bleiben, denn jeder Versuch zur Vollständigkeit würde gradezu dem Wesen der Sache widerstreiten. Das Christentum darf nicht so behandelt werden wie eine abstrakte Lehre, deren Gehalt sich erschöpfen läßt. Auch die umfassendste Wiedergabe bliebe notwendig ein unvollkommener Versuch, das Irrationale mit rational verständlichen Sätzen zu umschreiben.

Vollends verfälscht man das Wesen dieser Religion, wenn man aus ihr ein konsequentes S y s t e m macht. Sie hat auch keinen rationalen Kern, aus dem sich Folgerungen ableiten ließen. Von allen Zügen, die man herausgreift, muß man sagen können, daß sie unter anderen im Christentum a u c h vorhanden sind, aber man geht in die Irre, sobald man das „auch" in ein „nur" verwandelt und ihnen ausschließende Bedeutung beilegt. Es gibt eine Fülle von Momenten, die im religiösen L e b e n ohne Widerstreit nebeneinander bestehen, in einer rationalen L e h r e dagegen als miteinander unvereinbar erscheinen. Das ist kein Einwand gegen die irrationale Religion. Widerspruchslosigkeit bedeutet ein rationales Kriterium, und Konsequenz verlangt lediglich der Intellekt. Dem Rationalisten und Intellektualisten muß es allerdings schwer sein, das Evangelium zu „verstehen", denn er wird immer versuchen, es mit dem Verstande aufzufassen, und je besser ihm das gelingt, um so sicherer kann er sein, daß ihm dabei das Wesentliche unverständlich bleibt. Auch das darf man nicht für paradox halten. Wie wir Kunstwerke, die ebenfalls völlig irrational sein können, trotzdem ästhetisch verstehen, so braucht das Verständnis des religiösen Lebens mit dem logischen Verständnis durch den Verstand ebenfalls nichts zu tun zu haben.

Dieser Umstand bestimmt den Charakter unserer wissenschaftlichen Betrachtung. In ihr bleibt uns nichts anderes übrig, als das Irrationale des Christentums dadurch zum Bewußtsein zu bringen, daß wir es gegen das Rationale abgrenzen, d. h. sagen, was es nicht ist, um so den Kreis um das Gemeinte herum enger zu ziehen.

Zu diesem Zweck sprechen wir ausdrücklich von einem Mangel an Konsequenz und heben diese Bestimmung (die selbstverständlich keinen Mangel bedeutet, sondern den Eigenwert charakterisiert), besonders jenen Versuchen gegenüber hervor, welche das eine oder das andere Wort des Evangeliums herausgreifen, um zu sagen: wer nicht sein ganzes Leben folgerichtig nach dem hier aufgestellten Gebot einrichtet, ist kein Christ. Auf diesem Wege kann man leicht finden, daß es in der Wirklichkeit des Kulturlebens Christen überhaupt nicht gibt, denn es stehen in der Bergpredigt Sätze, die kein Kulturmensch konsequent befolgen k a n n. Hört er darum auf, ein Christ zu sein? Das wird man nur sagen, wenn man das Christentum für eine rationale Lehre hält. Oder man muß dann behaupten, der Christ komme ohne Kompromisse nicht aus. Das aber klingt bedenklich. Jede herabsetzende Bezeichnung wäre hier unangebracht.

Wir gehen auf diesen Punkt noch ein, da er für uns wichtig wird, sobald wir das Christentum mit den übrigen Kulturmächten in Verbindung bringen. Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist. Der Rationalist wird das einen Kompromiß nennen. Das Wort von Jesus will sagen: Das Reich des Kaisers ist etwas Untergeordnetes und insofern Gleichgültiges. In ihm könnt ihr tun und lassen, was ihr wollt. Gehorcht also der Obrigkeit, lebt als gute Bürger. Nur dürft ihr darüber nicht vergessen, was erst die letzte Erfüllung gibt und unermeßlich viel wichtiger ist als alles Irdische. Es liegt auf der Hand, welche Bedeutung eine solche Haltung bekommen kann, sobald wir daran denken, daß christlich-religiöse Ideale besonders mit römisch-politischen Zielen vereinigt werden sollen.

Wir heben daher noch ein anderes Wort hervor, an dem sich das, was hier wichtig wird, in besonders scharfer Zuspitzung zeigt. Ihr sollt nicht widerstehen dem Uebel. Das kann nur bedeuten: ihr sollt es nicht für euere eigentliche Aufgabe halten, Böses mit Bösem zu vergelten, sondern auch die als euere Brüder lieben, die euch Böses tun. Ihr seid alle Kinder Gottes, und daran stets denken, heißt der besseren Gerechtigkeit, der Liebe dienen. Darf man aber daraus die „Konsequenz" ziehen, daß ein Christ nie und nirgends gegen das Böse ankämpfen solle? In diesem Sinne folgerichtig hat Jesus selber nicht gehandelt, und er konnte es nicht. Wenn jemand in der Kulturwelt überhaupt handeln will und sich dafür aus der Bergpredigt

ein System von Grundsätzen zurecht macht, wird er nicht grade dann dauernd dem Uebel widerstreben müssen und so dies Verbot der Bergpredigt „ad absurdum“ führen?

Solchen Schwierigkeiten, die man selber schafft, entgeht man, wenn man stets daran festhält, daß die Sätze des Evangeliums nicht den Sinn haben, den der rationalistisch geschulte Europäer ihnen unterzulegen stets in Versuchung ist. Sie heben mit jenem Radikalismus, den eine P r e d i g t nicht vermeiden kann, das Neue heraus, das gesagt werden muß, aber sie meinen nicht, daß dies Neue nun das Einzige sei. Grade durch Konsequenzmacherei wird das Neue, nämlich das Irrationale in seiner Irrationalität vernichtet. Das Wesentliche, zumal in den radikalstenWorten, ist eine bis zur Gleichgültigkeit gesteigerte Ablehnung der „Welt“. Diese wird so untergeordnet, daß sie nicht einmal bekämpft zu werden braucht. Im Irdischen geht es irdisch zu, und solange Ihr auf der Erde lebt, vergebt Ihr Euch nichts, wenn Ihr Euch damit abfindet. Belaßt das Irdische in seiner Relativität und Indifferenz, und überschätzt es auch dadurch nicht, daß Ihr Euch dauernd dagegen auflehnt.

So haben viele Christen gelebt, und sie hörten darum gewiß nicht auf, Christen zu sein. Nur darf man auch aus solchen Sätzen wieder keine rationale „Lehre“ machen wollen. Sie bleiben als theoretische Formulierungen notwendig inadäquat, weil sie versuchen, das Irrationale im Christentum in rationaler Weise so zum Ausdruck zu bringen, daß man es nicht nur religiös „fühlend“, sondern auch logisch „denkend“ verstehen kann.

Ueber logische Schwierigkeiten kommt man in einer wissenschaftlichen Untersuchung des Christentums nie ganz hinweg. Sie liegen im Wesen der Sache. Auf sie wird ebenso im christlichen Leben jeder rational veranlagte Mensch stoßen. Sie sind daher zu beachten bei dem Versuch, die christliche Religion im Zusammenhang mit dem eminent rationalen europäischen Kulturleben zu verstehen. Man begreift von hier aus sofort, daß das, was wir das Ursprüngliche im Christentum nennen und herauslösen mußten, um seine Eigenart zu bestimmen, in seiner Ursprünglichkeit und Reinheit nicht erhalten bleiben konnte, sobald es als ein Moment in umfassende Kulturzusammenhänge eintrat. Ohne „Kompromisse“, wie wir nun sagen dürfen, ging es innerhalb der rationalistischen Kultur Europas nicht ab.

ACHTES KAPITEL

DIE SYNTHESE DES MITTELALTERS UND IHRE AUFLÖSUNG

Nachdem wir festgestellt haben, was griechisch-wissenschaftlicher Intellektualismus, römisch-politischer Rationalismus und christlich-religiöser Irrationalismus in ihrer Besonderheit und Abgegrenztheit bedeuten, fassen wir jetzt den Verlauf der europäischen Kultur unter dem Gesichtspunkt ins Auge, daß wir fragen, auf welche Weise sich in ihm die drei Faktoren miteinander vereinigen. Daß es dabei ohne schwere Konflikte nicht abgeht, ist selbstverständlich, und die ersten Jahrhunderte der christlichen Zeit zeigen davon genug. Zunächst kommt weniger das Verhältnis von Griechentum und Römertum als das von christlicher Religion und griechischer Wissenschaft einerseits, von derselben Religion und römischem Staatsleben andererseits in Betracht. Der Antagonismus ist in beiden Fällen kurz zu vergegenwärtigen, bevor wir von der Synthese reden, die sich im Mittelalter vollzog, um dann endlich deren Wiederauflösung zu verstehen, mit welcher die Neuzeit beginnt.

Das Mittelalter behandeln wir nicht um seiner selbst willen, sondern nur insofern, als sein „Geist" von Renaissance und Reformation bekämpft wird. Diese Kämpfe bedeuten den Anfang der modernen Kultur: der wissenschaftliche, der politische und der religiöse Mensch verlangen Selbständigkeit bei der Pflege dessen, was ihnen am Herzen liegt, und das moderne Kulturbewußtsein ist dementsprechend dadurch charakterisiert, daß es eine Besonderung der verschiedenen Kulturgebiete und damit eine Differenzierung der einen Gesamtkultur anstrebt. Genauer: die Eigenwerte der Wissenschaft, des Staats und der Religion, die dem modernen Menschen durch die mittelalterliche Kirche in irgendeiner Weise angetastet zu sein scheinen, sollen wieder zu ihrem uneingeschränkten Rechte kommen. Die daraus sich ergebende Auflösung und Zerteilung der Kultur des Mittelalters gibt den leitenden Gesichtspunkt für die folgende Darstellung, und nur von hier aus läßt sie sich rechtfertigen. Wir fassen uns dabei kürzer als bisher und können es ohne Bedenken. Das Eigenwesen der verschiedenen Kulturfaktoren ist uns be-

kannt. Wir haben also überall nur noch zu sagen, in welche Beziehungen sie zueinander treten.

Den Ausgangspunkt nehmen wir von der christlichen Religion, und denken wieder an das, was Dilthey von aller Religion sagt, daß sich in ihr das religiöse Motiv mit einem juristischen und einem metaphysischen verbindet. Das geschah auch dort, wo man von römischem Recht und von griechischer Wissenschaft noch nichts wußte. Nun aber kommen diese beiden antiken Kulturmächte mit der christlichen Religion zusammen, und das ruft eine Auseinandersetzung mit ihnen hervor. Das „religiöse Gemütsverhältnis" tritt jetzt zu besonderen Arten des sittlichen Bewußtseins und der intellektualistischen Prozesse in Beziehung. Doch kann daraus nicht nur ein harmonisierender Ausgleich, sondern auch eine kontrastierende Stellungnahme sich ergeben.

Tatsachen, die zunächst für den Kontrast in Betracht kommen, stehen in jeder Geschichte der Philosophie. Wir müssen die bekannten Vorgänge nur von unserem Gesichtspunkt aus beleuchten.

Das letzte Stadium der antiken Philosophie wird als das der religiösen Spekulation bezeichnet, und für die Problemgeschichte, die auf den begrifflichen Gehalt achtet, haben die Gedanken von allen Denkern dieser Zeit, mögen sie vom Griechentum oder vom Christentum oder von noch anderer Seite an die Probleme herantreten, etwas Gemeinsames. Die Fragen nach dem Verhältnis von Gott und Welt oder von Gott und Mensch stehen im Zentrum. Darüber aber darf man wesentliche Unterschiede nicht außer acht lassen. Die einen Denker gehen von der Philosophie aus und suchen aus ihr eine Religion zu machen. Von Plotin, der dies tut, war schon die Rede. Er bleibt vom Christentum unberührt. In derselben Zeit gibt es aber außerdem christliche Philosophen, wie die sogenannten Kirchenväter, die von der Religion ausgehen, um aus ihr eine Philosophie zu machen, weil sie zeigen wollen, daß schon das Christentum alles enthält, was die Philosophie lehrt. Hier wird nicht die Wissenschaft religiös, sondern die Religion wissenschaftlich gestaltet. Auf diesen Unterschied ist zu achten, denn wenn auch der begriffliche Gehalt in beiden Fällen vielfach auf dasselbe herauszukommen scheint, können trotzdem mit Rücksicht auf die letzten Antriebe des Denkens tiefgehende Unterschiede, ja Gegensätze bestehen.

Das zeigt sich wieder besonders am Begriff des Absurden oder Paradoxen. Plotin strebt über die theoretische Vernunft hinaus, und das Letzte, Eine bleibt für den Intellekt unsagbar. Doch ist er, wie wir sahen, von einem rein theoretischen Motiv geleitet und kommt grade deshalb zu paradoxer Formulierung. Die christlichen Denker müssen ebenfalls die Vernunft überschreiten, aber ihr letztes Motiv ist nicht theoretisch, sondern das irrationale Christentum treibt sie. Auch sie kommen dabei zur Paradoxie, also zu demselben Begriff für das Letzte oder Höchste, und trotzdem hat dieser bei ihnen eine prinzipiell andere Bedeutung. Der von vorneherein feststehende, nicht erst durch das logische Denken produzierte Gehalt ihrer Religion setzt dem theoretischen Begreifen unüberwindliche Schranken. Weil dennoch aus dem Christentum eine Philosophie gemacht werden soll, muß man, wo positiv logische Begriffe für Gott versagen, zu negativ logischen, d. h. antilogischen Gedanken greifen. Das Irrationale, das als übervernünftig gilt, schlägt ins Widervernünftige um, und nun bekommt das Antilogische als göttlich den letzten Wertakzent. Nicht das bis zur Paradoxie gesteigerte Theoretische wiebei Plotin, sondern das Theoriefeindliche wird zum Göttlichen erhoben. Das oft zitierte Wort: credo quia absurdum, steht wohl nicht bei Tertullian, aber: credibile est, quia ineptum est, kommt vor, und das bedeutet sachlich dasselbe. Man verherrlicht Gott, indem man ihn theoretisch herabsetzt.

So finden wir bei Griechen und Christen das Paradoxe als das letzte, göttliche Prinzip, und trotzdem ist mit Rücksicht auf die Weltanschauung von einer Uebereinstimmung im Grunde nicht die Rede. Bei Plotin ist die Paradoxie in Wahrheit der wesentliche Kern des göttlichen Einen. Das Christentum dagegen bekommt von der Philosophie lediglich ein antilogisches Gewand, und zwar deshalb, weil der Versuch, es zu einer Wissenschaft zu machen, in Wahrheit unausführbar ist. Wir ersehen hieraus, wie in der ersten christlichen Philosophie Griechentum und Christentum im Grunde nur heftig gegeneinander stoßen. Sie müssen zu Feinden werden, grade weil man einen Ausgleich zwischen ihnen dadurch anstrebt, daß sie sich auf dem Gebiet der Erkenntnis miteinander verbinden sollen. Die griechische Philosophie kann den christlichen Gott nicht

erkennen, und die christliche Religion kann an das griechische θεῖον nicht glauben. Das liegt im Wesen der Sache [1]).

Die Feindschaft, die zwischen der christlichen Religion und dem römischen Staat zuerst bestand, ist so offenkundig, daß sie nicht ausdrücklich aufgezeigt zu werden braucht. Wir weisen auf sie nur hin und konstatieren im allgemeinen: solange die verschiedenen Mächte ihre Eigenart in voller Ursprünglichkeit bewahrten, konnte von einem friedlichen Zusammengehen keine Rede sein. Es bedurfte erst einer Umbildung, einerseits der beiden aus der heidnischen Kulturwelt stammenden Faktoren, wenn ihre Vereinigung mit dem Christentum sich vollziehen sollte, und andererseits erhielt sich dabei auch die christliche Religion nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt. Sie konnte es nicht, denn mochte man auch die griechische Wissenschaft und den römischen Staat umbilden, so blieben sie doch immer Wissenschaft und Staat, und das Christentum war ursprünglich j e d e r Ratio, gleichviel ob es sich um eine intellektuelle oder um eine politische handelte, fremd. Es mußte daher etwas von seinem irrationalen Wesen aufgeben, um sich irgendwie mit den rationalen Faktoren verbinden zu können, die in jeder Form des wissenschaftlichen Denkens und des rechtlich-staatlichen Lebens enthalten sind. Und wenn es dabei trotzdem etwas von seiner ursprünglichen Art bewahrte, so lag das vielleicht zum großen Teil daran, daß das Evangelium der Konsequenz nicht bedurfte, um sich im Bunde mit der Ratio in seinem irrationalen Wesen zu erhalten.

Von der großen Synthese, die sich in der Kirche des Mittelalters vollzog, auch nur in flüchtigsten Umrissen ein Bild zu geben, ist in Kürze unmöglich [2]). Doch kommt es darauf, wie wir wissen, für unseren Gedankenzusammenhang nicht an. Wir wollen die geschicht-

---

1) Das Prinzip, das hier zugrunde liegt, macht sich denn auch immer wieder geltend. Man kann die Reihe der christlichen Denker, die Nachfolger Tertullians sind, bis zu Kierkegaard herab verfolgen. Er war mit seinem negativen Intellektualismus von Hegel abhängig wie Tertullian von den griechischen Intellektualisten. Allerdings ist es fraglich, ob man Kierkegaard zu den Christen in dem Sinne rechnen darf, wie wir das Wort hier gebrauchen. Man wird an der Echtheit und Stärke der irrationalen Religiosität bei einem Manne zweifeln dürfen, der von dem schlichten Sinn des Evangeliums so schrecklich „geistreich" zu reden weiß mit erborgten Manieren, die von der Spätromantik stammen.

2) Viel gelernt habe ich für dies Kapitel von Heinrich v. Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, 1887.

lichen Erscheinungen nirgends historisch würdigen und denken beim Mittelalter am wenigsten an einen solchen Versuch. Wir sprechen von ihm nur, weil tatsächlich das moderne Kulturbewußtsein sich im Gegensatz zu ihm entwickelt hat, und weil erst durch die Unterscheidung von ihm ganz klar wird, worin das Wesen der modernen Kultur besteht. Wir fassen also das Mittelalter von vorneherein unter einem Gesichtspunkt ins Auge, unter dem es sich „objektiv" nicht würdigen läßt. Wir sehen es vom Standpunkt seiner bewußten Gegner an, und unser Verfahren ist daher hier in noch größerem Maße einseitig als bei der Darstellung der griechischen Wissenschaft, des römischen Rechtes und der christlichen Religion. Schon aus diesem Grunde liegt jeder Gedanke eines Werturteils uns fern, ganz abgesehen davon, daß Werturteile über geschichtliche Abschnitte von solchem Umfang unter allen Umständen problematisch bleiben.

Dem Mißverständnis, als käme es hier auf eine objektive Kritik des Mittelalters an, ist noch in einer besonderen Hinsicht zu begegnen. Griechentum, Römertum und Christentum haben wir insofern ungeschichtlich und einseitig dargestellt, als wir sie nur in dem charakterisierten, was man ihre „Reinheit" nennen kann, d. h. als wir lediglich das ihnen allein Zukommende im Unterschied von dem hervorhoben, was sich auch anderswo findet. Wenn wir nun sagen, daß diese drei Kulturmächte sich im Mittelalter nicht in ihrer Reinheit erhalten haben, so darf auch darin keine negative Wertung gesehen werden. Ein Kulturfaktor bleibt, sobald er in neue Kulturzusammenhänge eingeht, in seinem ursprünglichen Wesen wohl niemals völlig rein bewahrt. Sollte überhaupt irgendeine umfassende Kultur zustande kommen, die griechische, römische und christliche Elemente synthetisch zu einem Ganzen verwob, dann konnte es dabei ohne Umbildungen der einzelnen Faktoren nicht abgehen. Wir stellen also auch hier nur Tatsachen fest, und selbst wenn wir sagen, daß es schließlich zu einer Auflösung der mittelalterlichen Synthese kommen m u ß t e, ist damit zwar keine kausale Notwendigkeit gemeint, denn die versuchen wir nicht zu erkennen, aber das Müssen besteht lediglich für den Standpunkt des modernen Bewußtseins. Dessen Entwicklung war ohne Auflösung der alten Zeit nicht möglich.

Einseitig bleibt die Darstellung des Mittelalters allerdings grade mit Rücksicht hierauf in besonders hohem Grade. Wir fassen von

vorneherein die Bestandteile ins Auge, die für die spätere Bekämpfung und Auflösung maßgebend gewesen sind, und lassen die Fülle von Errungenschaften der mittelalterlichen Kultur, welche in der Folgezeit unangefochten zum Teil bis heute weiter fortwirken, und ohne welche die moderne Kultur nicht denkbar ist, absichtlich unberücksichtigt. Dafür, daß eine solche Einseitigkeit nicht zur Ungerechtigkeit oder zur Falschheit führt, wird am besten gesorgt, wenn wir uns auf bestimmte Teilgebiete der Kultur sowohl des Mittelalters als der Neuzeit beschränken und uns vor jeder Verallgemeinerung hüten, d. h. nicht etwa sagen, das, was für diese Teilgebiete zutrifft, gebe der gesamten Kultur des Mittelalters das Gepräge [1]). Die generalisierende Begriffsbildung, die sich über die Totalität der Kultur einer Zeit erstreckt, führt gegenüber dem geschichtlichen Leben fast immer zum Irrtum.

Einen allgemeinen Begriff der mittelalterlichen Kultur zu bilden, unter den alles fällt, was in diesen Jahrhunderten vor sich gegangen ist, liegt uns also fern. Wir behaupten dementsprechend auch nicht von der gesamten Neuzeit, sondern nur von der Wissenschaft, vom Staatsleben und von den irrationalen Momenten der christlichen Religion, wie sie im modernen Kulturbewußtsein seit Renaissance und Reformation zu konstatieren sind, daß sie in einem Gegensatz zur mittelalterlichen Welt stehen. Dagegen schließen wir Gebiete wie z. B. die Kunst ausdrücklich von unserer Betrachtung aus, denn bei ihr kann man darüber streiten, ob die Renaissance für sie wirklich den entscheidenden Wendepunkt zum Modernen hin bedeutet, während für das wissenschaftliche, das staatliche und auch für das religiöse Leben mit der Renaissance und der Reformation ohne Frage etwas prinzipiell Neues einsetzt, das in seiner Neuheit auch der anerkennen muß, der sein Aufkommen beklagt.

Nach diesen Vorbemerkungen, die mit Rücksicht auf den grade heute viel umstrittenen Gegenstand etwas ausführlicher sein mußten, gehen wir jetzt die drei genannten Kulturgebiete einzeln nacheinander durch und beginnen mit der Wissenschaft.

1) Deshalb brauchen wir auf die Streitfragen, die sich an den allgemeinen Begriff des Mittelalters knüpfen, nicht einzugehen. Vielleicht läßt sich schwer sagen, was „mittelalterlich überhaupt" bedeutet. Aber von mittelalterlicher Wissenschaft, mittelalterlichen Staaten und mittelalterlicher Religiosität zu reden, behält einen guten Sinn, auch wenn man nicht genau sagen kann, wo sie beginnen und wo sie aufhören.

Die Umbildung der Forschung im Mittelalter gegenüber dem Griechentum liegt in den für uns wesentlichen Punkten auf der Hand. Die Kirche konnte den Menschen, der nach Wahrheit allein um der Wahrheit willen sucht, für ihre Zwecke nicht brauchen. Was sie „Wahrheit" nannte, stand durch die Offenbarung bereits fest. Die Wissenschaft hatte daher die Aufgabe, den Inhalt der geoffenbarten Religion begrifflich zu formulieren, d. h. aus dem Glauben ein Dogma zu machen, und nur mit Rücksicht auf die Wissensgebiete, die mit diesen Fragen in keiner Verbindung standen, ließ man der Forschung volle Freiheit. Es mag ungezählte Ausnahmen, d. h. einzelne Gelehrte gegeben haben, die auch im Mittelalter mit völlig anderen Zielen forschten, und die vielleicht theoretische Menschen genau im Sinne der Griechen gewesen sind. Sie ändern aber nichts an dem, was wir das mittelalterliche Prinzip nennen können, d. h. sie heben die Regel nicht auf, daß die Philosophie im Gesamtleben der Kultur des Mittelalters etwas grundsätzlich anderes bedeutete als das, was Denker wie Platon und Aristoteles unter „Philosophie" verstanden.

Damit ist nicht gesagt, daß das Mittelalter mit Rücksicht auf den objektiven Gehalt seiner Wissenschaft sich von den Griechen prinzipiell unterscheidet, und daß es sich eines anderen Erkenntnismittels bedient als des von Sokrates zum Bewußtsein gebrachten Begriffs. Im Gegenteil, mit Rücksicht hierauf schließen die Denker sich eng an die Griechen, besonders an Aristoteles an, und zumal die kirchliche Schulwissenschaft, die heute noch offiziell anerkannt wird, kam, von Ausnahmen abgesehen, über die griechischen Grundbegriffe und Grundsätze rein theoretisch nicht hinaus. Trotzdem versteht man im Mittelalter unter Wissenschaft etwas anderes als in Griechenland. Es fehlt hier der theoretische Mensch in dem Sinn, wie er dort wissenschaftlich forschte, und dieser Umstand wird, obwohl er nur das Subjekt des Erkennens betrifft, von entscheidender Bedeutung, denn es fehlt damit das eigentlich weitertreibende Moment der Forschung, ohne das die Wissenschaft, wie die Griechen sie geschaffen haben, nicht „leben" kann. Man suchte nicht mehr überall nach Wahrheit, sondern man glaubte, daß die Hauptsache dessen, was der Mensch aus eigener Kraft zu finden vermöge, von den Griechen be-

reits gefunden sei, und man übernahm ihre Ergebnisse, um sie in den Dienst einer Ausbildung der christlichen Kirchenlehre oder des theologischen Dogmas zu stellen.

So kann man, ohne daß es auf eine Paradoxie hinauskommt, sagen: grade die inhaltliche Uebereinstimmung der Scholastik mit Lehren der griechischen Philosophie ist für die Wissenschaftlichkeit des mittelalterlichen Denkens verhängnisvoll geworden. Der objektive Gehalt der Forschung ist nie als fertig zu übernehmen. Die Wissenschaft steht nie still und beharrt nirgends bei etwas Endgültigem. Die zu erkennende Welt stellt dem theoretischen Menschen immer neue Aufgaben. Auch Wahrheiten, die man gefunden zu haben glaubt, muß man mit immer neuem Stoff in Verbindung bringen, und so den Gehalt der Wissenschaft immer weiter ausbilden. Sonst treibt man nicht „Wissenschaft" in dem Sinne, wie die Griechen es taten, denn dann liebt man das Wissen nicht „um der Betrachtung willen".

Man kann den Unterschied des Mittelalters vom Griechentum auch noch anders zum Ausdruck bringen. Für die Kirche ist nicht die theoretische Wahrheit, die erst gefunden werden soll, die einzige Norm des Denkens, der gegenüber alle andern atheoretischen Normen in der Wissenschaft zu schweigen haben, sondern der Mensch, der im Sinn des Mittelalters forscht, kennt dabei noch eine andere Norm, die jenseits des theoretischen Gebiets liegt, und er erkennt sie an, indem er sich der Autorität der Kirche unterwirft. Gewiß tut er das mit voller Aufrichtigkeit und mit voller Ueberzeugung, daß es so sein soll. Aber das ändert an der Sache, auf die es hier ankommt, nichts. Der wissenschaftliche Mensch des Mittelalters will nicht aus rein theoretischen Gründen überall selber entscheiden, was wahr ist, sondern er macht mit seinem Denken freiwillig dort Halt, wo die Kirche nicht anerkennen kann, was er lehren müßte, falls er nur theoretische Gründe für seine Entscheidung maßgebend sein ließe. Als Sohn der Kirche will er kein „Ketzer" sein. Deshalb darf sein logisches Gewissen nicht die letzte Instanz bilden, und deshalb ist er sogar dort, wo er genau mit den Lehren der griechischen Philosophie übereinstimmt, keine Grieche. Die griechischen Lehren haben für ihn zwar auch autoritative Geltung, aber sie besitzen sie nicht aus eigener Machtvollkommenheit, sondern die Kirche entscheidet,

daß hier die Wahrheit vorliegt. So ist der griechische Gedanke im Grunde nicht durch seine theoretische Wahrheit autoritativ, sondern die Autorität der Griechen wird von der Autorität der Kirche getragen, und das macht sie mit Rücksicht auf den letzten Sinn ebenso atheoretisch wie ungriechisch.

Alles dies hebt den „Geist" des wissenschaftlichen Forschens, wie er in Griechenland bestand, auf, so sehr man am griechischen „Buchstaben" festhalten mag. Der theoretische Mensch darf n u r an theoretische Gründe gebunden sein, braucht also in jeder anderen Hinsicht Freiheit als Abwesenheit aller Gebundenheit. Auch die freiwillige Unterwerfung unter eine atheoretische Autorität vernichtet ihn als theoretischen Menschen, denn auch die Norm, der man sich freiwillig unterordnet, bindet.

Man wird sich über diesen Sachverhalt nicht täuschen lassen, wenn man hört, daß grade die Kirche die wahre Freiheit der Wissenschaft garantiere, da sie den Irrtum verbiete und damit die wissenschaftliche Forschung vor ihren Feinden schütze, die durch Irrlehren den Menschen verhindern, die Wahrheit zu finden. Solche Gedanken setzen das voraus, was vom theoretischen Menschen bestritten wird, nämlich daß es eine autoritative Institution gibt, welche die Wahrheit bereits kennt. Das kann der Mensch, der Wahrheit sucht, nie anerkennen, denn, selbst wenn er es wollte, müßte er doch zunächst aus theoretischen Gründen darüber entscheiden, ob es wahr ist. Sobald er sich aber an diese Aufgabe macht, stellt er die Voraussetzung in Frage und wird nun vollends den Schutz von seiten grade der Autorität ablehnen, deren Wesen er auf ihre autoritative Bedeutung hin untersuchen will. Ein solcher autoritativer Schutz hemmt also unter allen Umständen den Menschen, der wie die Griechen nach Wahrheit um der Wahrheit willen sucht, bei der Ausführung seines Vorhabens.

Endlich sei noch ein Begriff berührt, der neuerdings bei der Erörterung des Wesens der mittelalterlichen Wissenschaft eine Rolle spielt, die philosophia perennis. Es steckt in diesem Ausdruck eine verhängnisvolle und oft mißbrauchte Zweideutigkeit.

Die Wahrheit gilt zeitlos, und ebenso hat der Begriff der Wissenschaft zeitlose Bedeutung. In dieser Hinsicht ist gegen die Anwendung des Wortes „perennis" nichts zu sagen. Aber eine andere Frage

ist die, ob die zeitlos gültige Wahrheit von Menschen bereits erkannt, und ob also die wirkliche, im Kulturleben bereits bestehende Wissenschaft es verdient, perennis genannt zu werden. Hält man die beiden Begriffe auseinander, dann ergibt sich sofort, daß Versicherungen über die zeitlose Geltung der Wahrheit nicht das Geringste bei der Entscheidung der Frage bedeuten können, ob in einer bestimmten Periode der menschlichen Kultur die Wahrheit von der Wissenschaft bereits faktisch gefunden ist. Ja es wird, wenn man das zeitlos Gültige von dem zeitlichen Geschehen konsequent scheidet, ausgeschlossen sein, daß irgendeine zeitlich bedingte, faktisch bestehende Wissenschaft ihrem Gehalt nach sich bereits restlos mit der g a n z e n zeitlos gültigen Wahrheit deckt, und grade wenn wir annehmen, daß die Wahrheit und der B e g r i f f der Wissenschaft „perennis" sei, müssen wir uns hüten, irgendeinem zeitlich bedingten Kulturgebilde wie der Wissenschaft des Mittelalters dies Prädikat zuzusprechen.

Wir sagten schon: die Welt in ihrer Totalität stellt dem Erkennen immer neue Aufgaben, und jede zeitliche Epoche der Wissenschaft kann daher nur in dem Sinn wahr genannt werden, daß sie sich der Ergreifung des zeitlos Gültigen mehr angenähert hat als die Epochen vorher. Dafür aber, daß eine immer größere Annäherung an das Ziel zustande kommt, wird am besten gesorgt, wenn man den Forschern gestattet, sich von keinem anderen Motiv leiten zu lassen als von dem, die Wahrheit um der Wahrheit willen zu suchen. So steht das mittelalterliche Prinzip dem Ideal dessen, was allein mit Recht den Namen einer philosophia perennis führt und in Griechenland geschaffen wurde, gradezu feindlich gegenüber.

Weiter brauchen wir die Charakterisierung des mittelalterlichen Denkens nicht auszuführen. Nur darauf kam es an, zu zeigen, inwiefern eine Umbildung des griechischen Philosophierens nötig war, wenn die mittelalterliche Kirche den in Griechenland entdeckten begrifflichen Apparat in ihren Dienst stellen wollte. Es entstand dadurch eine in mancher Hinsicht gewiß bewunderungswürdige Synthese. Aber das griechische Ideal, das in entscheidenden Punkten mit dem Ideal der Wissenschaft überhaupt zusammenfällt, konnte in seiner Reinheit nicht bewahrt bleiben, und zwar um so weniger, je konsequenter man daran arbeitete, zwischen christlicher Religion und antiker Philosophie einen harmonischen Ausgleich zu finden.

Bezeichnend dafür ist auch der Umstand, daß der Denker, welcher heute wohl den meisten als der bedeutsamste des Mittelalters gilt, bereits an seiner Spitze steht. Daß Augustin seine überragende Philosophie im Rahmen der Kirche schaffen konnte, liegt nicht allein daran, daß er die größte philosophische Begabung des Mittelalters war, sondern auch daran, daß dieser geniale Mann als Kirchenlehrer noch eine Freiheit besaß, die man ihm in der Folgezeit nicht mehr vergönnt hätte. Wurde doch später ausdrücklich gelehrt, daß Augustin durch Thomas interpretiert werden müsse. Der Aquinat ist in der Tat der eigentliche Höhepunkt der mittelalterlichen Scholastik im Sinne des Ausgleichs zwischen Christentum und Griechentum und wird als solcher ausdrücklich bis auf den heutigen Tag von der Kirche anerkannt. Von ihm ab beginnt ein allmählicher Zersetzungsprozeß, für den die ersten Anzeichen vielleicht schon bei ihm selbst zu konstatieren sind, den wir hier aber nicht weiter verfolgen, da allmähliche Uebergänge uns überhaupt nicht interessieren. Es kommt allein auf die Herausarbeitung der Gegensätze an, und deshalb wird die Wissenschaft erst von da ab wieder für uns wichtig, wo sie einen ausgesprochen antimittelalterlichen oder modernen Charakter trägt.

Bedenken gegen unsere ganze Darstellung können sich vielleicht in der Form erheben, daß man sagt, wir hätten schon bisher nicht so sehr das Verhältnis von antiker und mittelalterlicher Philosophie ins Auge gefaßt, als den Gegensatz von mittelalterlichem und modernem Denken hervorgehoben und uns damit unsere Aufgabe zu leicht gemacht. Sei doch unsere Absicht, zu zeigen, daß der Geist der griechischen Wissenschaft sich nicht mit dem der Scholastik vertrage. Darüber aber werde nichts entschieden durch den Umstand, daß mittelalterliches und modernes Denken nicht miteinander harmonieren. In gewisser Hinsicht ist das, was der Vorwurf sagt, richtig. Aber es hört auf, ein Vorwurf zu sein, wenn man daran denkt, daß die moderne Wissenschaft zunächst nur eine Erneuerung der griechischen bedeutet, und daß es daher auf dasselbe herauskommt, ob man das Verhältnis des griechischen zum mittelalterlichen oder das des modernen zum mittelalterlichen Philosophieren betrachtet. Wir konnten unseren Gedankengang von vorneherein so führen, daß beide Verhältnisse klar wurden, und wir wer-

den daher später nur kurz auf die Tatsachen hinzuweisen brauchen, die zeigen: es geht in dem Augenblick mit der mittelalterlichen Wissenschaft zu Ende, in dem im modernen Europa wieder der griechische, d. h. der rein theoretische Mensch zur Geltung kommt.

Wenden wir uns nun dem Verhältnis des Mittelalters auch zur römischen Antike zu, dann treffen wir auf eine wesentlich andere Situation als auf theoretischem Gebiet. Man darf nicht sagen, daß die mittelalterliche Kirche den tiefsten Sinn der römischen Staatsorganisation gänzlich umbilden mußte, um sie für ihre Zwecke zu verwenden. Eine Umbildung, wie sie hier notwendig war, hatte nämlich bereits innerhalb der antiken Welt begonnen, und grade das ist für unseren Zusammenhang entscheidend.

Ursprünglich trug der römische Staat einen durchaus nationalen Charakter, und das Nationale an ihm hätte die mittelalterliche Kirche, weil sie „katholisch" im eigentlichen Sinn des Wortes war, nicht brauchen können. Es hängt das mit einer der größten Kulturtaten des Christentums zusammen. Wie weit Römertum und Stoa dabei mitwirkten, fragen wir nicht, sondern stellen nur fest: die Kirche mußte, um christlich zu bleiben, die ganze Menschheit umfassen, denn jeder Einzelne ohne Ausnahme stand prinzipiell gleich zu seinem persönlichen Gott, und für eine solche Gemeinschaft von Brüdern konnten nationale Unterschiede nicht wesentlich sein. Wir sind alle von einem Blute, hatte Paulus gesagt.

Doch daraus entstand noch kein Gegensatz zur späteren Antike, denn als die Kirche den römischen Staat in ihren Dienst nahm, fand sie ihn bereits in einer Verfassung, die einen Kampf gegen das Nationalitätsprinzip überflüssig machte. Das hatte in Rom selbst allmählich aufgehört, entscheidend zu sein, und zwar lag dabei das Ergebnis einer notwendigen Entwicklung vor. Die Herrschaftsorganisation der Römer trug die Tendenz in sich, auf Eroberungen auszugehen und immer mehr Völker in ihren Kreis zu ziehen. Eine Universalherrschaft aber, wie sie hier angestrebt wurde, mußte das nationale Moment in demselben Maß in den Hintergrund drängen, in dem sie sich verwirklichte. Insofern steht das Mittelalter zum römischen Staat, wie es ihn vorfand, anders als zur griechischen Wissenschaft. Da hier die Antike in derselben Richtung vorgearbeitet hatte, die für die mittelalterliche Kirche maßgebend war, vollzog der

Ausgleich sich leichter. Damit hängt zusammen, daß im mittelalterlichen Staatsleben die nationalen Unterschiede überhaupt keine wesentliche politische Rolle spielen.

Der Punkt, auf den es ankommt, tritt besonders hervor, wenn wir die Begriffe des sacerdotiums und des imperiums, d. h. der kirchlichen und der weltlichen Herrschaftsorganisation miteinander vergleichen. An Konflikten zwischen Staat und Kirche hat es im Mittelalter nicht gefehlt. Aber der Gegensatz ist nicht wie bei den Konflikten zwischen Wissenschaft und Kirche von der Art, daß er für unser Problem etwas bedeutet, und grade das ist das Bedeutsame, denn es hindert uns daran, die Verhältnisse auf politischem Gebiet unter demselben Gesichtspunkt zu betrachten wie die Zustände der mittelalterlichen Wissenschaft. In dieser kämpft der einzelne theoretische Mensch wohl dauernd mit dem Geist der Scholastik, und dabei regte sich das nicht erstorbene Griechentum gegen das Mittelalter. Imperium und sacerdotium dagegen stritten miteinander nicht deshalb, weil das eine der „Welt" und das andere Gott zugekehrt war, wie der nationale römische Staat mit dem katholischen christlichen hätte streiten müssen, sondern sie waren uneinig über ihre Gottesnähe, d. h. sie behaupteten beide, unmittelbar von Gott zu stammen. So darf man nicht sagen, daß hier Konflikte vorlagen, die einerseits aus der Vergangenheit stammten, und die sich dann andererseits später wieder verschärften, um schließlich zur Zersetzung des Mittelalters zu führen.

Selbstverständlich soll damit nicht gesagt sein, daß nationale Momente im Mittelalter überhaupt bedeutungslos gewesen wären. Die verschiedenen Völker konnten zu keiner Zeit aufhören, als Nationen zu leben. Aber das ist in der Tat zu konstatieren, daß grade das politische Leben im Mittelalter von den überall vorhandenen nationalen Kräften nicht besonders stark bestimmt wurde. Deshalb blieben die Gegensätze zwischen weltlicher und kirchlicher Herrschaftsorganisation sozusagen rein mittelalterlich, d. h. sie greifen nicht in die Folgezeit hinüber. Als Kehrseite ergibt sich dann: was der mittelalterlichen Politik ein Ende machte, mußte erst von außen an sie herangetragen werden, und so war es in der Tat. Deshalb brauchen wir auf die Synthese von Christentum und Römertum, die das Mittelalter in politischer Hinsicht vollzog, nicht weiter einzugehen.

Es bleibt nur noch übrig, auch das Christentum mit Rücksicht auf die Umbildung ins Auge zu fassen, die bei seiner Vereinigung mit der griechischen und römischen Antike unvermeidlich war. Doch ergibt sich das entscheidende Moment hier nahezu von selbst, sobald wir voraussetzen, daß unser Versuch, das Ursprüngliche im Christentum zu charakterisieren, in der Hauptsache das Richtige getroffen hat. Dann ist die Botschaft Jesu ihrem innersten Wesen nach der griechischen Wissenschaft so fremd wie dem römischen Staat, so daß sie ursprünglich nicht einmal im Verhältnis des Kontrastes zu ihnen stand. Sie mußte also wesentlich umgebildet werden, falls die vom Mittelalter versuchte Synthese irgendwie gelingen sollte, und vor allem konnte das für uns wesentliche Moment, das Irrationale, nicht rein erhalten bleiben. Aus dem Leben in Gotteskindschaft wurde eine Lehre gemacht, d. h. man suchte das theoretisch zu durchdenken, was sich der Durchleuchtung mit Hilfe des Intellekts seinem Wesen nach entzieht, und die christliche Liebe sollte praktisch rationalisiert werden, ein Unternehmen, das ebenfalls im Prinzip undurchführbar bleibt.

So, darf man sagen, ist vom Eigenwesen des Christentums, soweit es irrationalen Charakter trägt, in der mittelalterlichen Kirche noch mehr verloren gegangen als vom Eigenwesen der griechischen Wissenschaft und vollends der römischen Herrschaftsorganisation. Deshalb sind hier auch die Konflikte, die für den religiösen Menschen entstehen, wieder von der Art, daß die ihnen zugrunde liegenden Prinzipien über das Mittelalter hinaus in die Neuzeit fortwirken. Für sich betrachtet bleiben Wissenschaft und Politik schon als weltliche Faktoren für den ursprünglichen Christen indifferente Gebilde. „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist." Das Wort läßt sich von der Politik auf die „Welt" überhaupt, also auch auf die Wissenschaft übertragen. Der Christ brauchte sich um diese Angelegenheiten gar nicht zu kümmern und konnte sie sich selber überlassen, solange es ihm auf rationale Konsequenz nicht ankam. Drängt sich die Welt dagegen in sein religiöses Leben hinein, um es wesentlich mitzubestimmen, dann bleibt ihm nichts andres übrig, als entweder gegen ihre Mächte zu kämpfen oder sein religiöses Leben wesentlich zu modifizieren.

Hier liegen die Verhältnisse also wieder so wie bei den Beziehungen zwischen Scholastik und dem theoretischen Menschen im Sinn der

griechischen Wissenschaft. Es ist gleichgültig, ob wir das kirchliche Dogma und die kirchliche Politik vom alten christlichen oder vom modernen religiösen Standpunkt aus betrachten. In beiden Fällen zeigen sie etwas, das der ursprünglichen ebenso wie der neuen Frömmigkeit widerstrebt, d. h. die mittelalterliche Synthese bedeutete für den Christen des irrationalen Evangeliums ein Kompromiß, bei dem es auf die Dauer sein Bewenden nicht haben konnte, falls der Sinn des ersten Christentums überhaupt lebendig blieb.

Das ist nicht etwa vom Standpunkt der Reformation aus gesagt, wie sie als geschichtliches Gebilde vorliegt, und bedeutet noch weniger konfessionelle Parteinahme. Es gilt auch hier lediglich, die Tatsachen ins Auge zu fassen. Sie müssen sich in der angegebenen Weise darstellen, sobald man sie von einem religiösen Standpunkt aus betrachtet, für den die entscheidende Beziehung des Menschen zu Gott sowohl außerhalb der Herrschaft des Intellekts als auch außerhalb des Bereichs der moralisch-politischen Ratio liegt, und dann versteht man weiter: es ist mit dem Mittelalter in dem Augenblick zu Ende, in dem ein seinem tiefsten Wesen nach irrationaler religiöser Glaube Macht über die Menschen gewinnt.

Der war selbstverständlich auch im Mittelalter nie ganz erstorben, hatte sich dann aber meist in die Sphären der Mystik geflüchtet, und deren Gebilde sind ihrem Wesen nach so gestaltlos, daß auch die Konflikte sich hier nicht deutlich gestalten konnten. Trotzdem ist sogar die Mystik dem Schicksal nicht entgangen, als ketzerisch verdächtigt zu werden. Der Konflikt mußte sich auf das äußerste zuspitzen, sobald das irrationale religiöse Fühlen sich ausdrücklich gegen jede Herrschaft der Ratio wendete, also weder die intellektuelle noch die politische Autorität der Kirche anerkannte.

Hält man sich dies alles gegenwärtig, so wird die mittelalterliche Organisation, die durch eine lange Reihe von Jahrhunderten ihre Herrschaft über die europäische Menschheit trotzdem aufrechterhielt, um so bewunderungswürdiger erscheinen, und es läßt sich von hier aus sehr gut verstehen, daß diese Zeiten von Vielen in unserer, ganz anders gearteten modernen Kultur heute wie ein verlorenes Paradies betrachtet werden, in dem den Menschen das zuteil wurde, was ihnen vorher und vollends nachher versagt geblieben ist. Hier war der eine feste Punkt gegeben, an dem man sich orientieren

konnte, gleichviel ob man theoretisch dachte oder politisch wirkte oder religiös glaubte. Dadurch erhielt das Leben eine Einheit und Geschlossenheit, die man besonders in unseren Tagen so lebhaft vermißt. Und in der Tat: dieser Umstand ist grundwesentlich auch dann, wenn man sich über das moderne Kulturbewußtsein im Unterschied vom mittelalterlichen nur theoretische Klarheit verschaffen will.

Zugleich aber darf man grade dann nie vergessen, daß der Orientierungspunkt, der dem Mittelalter die Einheit gab, außerhalb der Gebiete des wissenschaftlichen, des politischen und des religiösen Lebens lag und dort liegen mußte, um Einheit herzustellen. Daher konnte er nur für Menschen maßgebend sein, die Wissenschaft, Politik und Religion in der vollen und unbedingten Selbständigkeit wie in Griechenland, in Rom und im ursprünglichen Christentum nicht mehr kannten. Immer wieder ist auch jetzt zu betonen, daß in solchen Sätzen kein Werturteil enthalten sein soll. Wenn wir von „Selbständigkeit" der Wissenschaft, der Politik und der Religion sprechen, heißt das nichts anderes, als daß wir die Eigenart und die Eigenbedeutung der Werte betonen, die das Wesen der griechischen Wissenschaft, der römischen Herrschaftsorganisation und der christlichen Gotteskindschaft mit Rücksicht auf die in ihnen zum Ausdruck kommenden Sinngebilde konstituieren. Man mag sagen, daß die Betonung der unbedingten und vollen Selbständigkeit des Sinnes, den jedes der drei Gebiete für sich allein hat, sich mit der Einheitlichkeit einer wahrhaft umfassenden Kultur nicht verträgt. Auch das kann man behaupten: wir brauchen im Kulturleben eine Synthese, und die Größe des Mittelalters besteht grade darin, daß in ihm nicht eines der drei Gebiete durch seinen besonderen Eigenwert einseitig die Eigenwerte der beiden anderen Gebiete vernichtete. Deshalb mußte der Punkt, von dem aus sich die Vereinigung vollzieht, außerhalb der drei Gebiete liegen. Nur so ließ sich ihr Zusammenwirken, das im Kulturleben notwendig ist, regeln. So zutreffend das alles sein mag, es bleibt ebenso gewiß: solche Regelung ist nur durch eine Autorität möglich, welche der theoretische, der politische, der religiöse Mensch als maßgebend für sein Wissen, sein Handeln und und seinen Glauben anerkennt, obwohl sie weder einen theoretisch intellektuellen, noch einen politisch rationalen, noch einen religiös

irrationalen Charakter trägt, also ihrem Wesen nach mit den Eigenbedeutungen der drei Gebiete durchaus nicht harmoniert. Dem Streben nach Autonomie vermag sie keine Erfüllung zu gewährleisten.

Hält man aber hieran fest, dann versteht man endlich auch das Wesen der modernen Kultur. Es kommt aus Gründen, die nicht angegeben zu werden brauchen und vollständig auch wohl nicht anzugeben sind, schließlich eine Zeit, in der die Menschen jede derartige Autorität als Fremdherrschaft empfinden und sich durch sie entweder in ihrem Wissen oder in ihrem politischen Wollen oder in ihrem religiösen Fühlen als vergewaltigt ansehen. Dann muß es zur Versagung des Gehorsams kommen, und sobald solche Tendenzen durchdringen, geht es notwendig mit der mittelalterlichen Herrschaftsorganisation, soweit sie auf einer übergreifenden Autorität beruht, zu Ende. Es beginnt das, was wir die „moderne" Welt nennen.

Ihr Kulturbewußtsein, auf das es uns jetzt vor allem ankommt, ist nicht in dem Sinne einheitlich wie das mittelalterliche, sondern grundsätzlich differenziert und vielgestaltig. Wissenschaft, Staat und Religion werden wieder um der Eigenwerte willen gepflegt, die sich in ihnen verkörpern, und man weigert sich daher, sie in den Dienst irgendeiner Macht zu stellen, die auf die Realisierung anderer Werte ausgeht. Der theoretische Mensch sucht die Wahrheit allein um der Wahrheit willen und fühlt sich daher durch jede atheoretische Autorität gehemmt und in seinem Wesen gestört. Das führt ihn zum Griechentum zurück. Der politische Mensch pflegt den Staat um des Staates willen und unterwirft sich keiner Kritik, die von außerpolitischen Gesichtspunkten her unternommen wird. Das verbindet ihn mit dem antiken Römertum. Der religiöse Mensch sucht Gott um Gottes willen und lehnt es daher ab, sich in seinem Glauben Mächten unterzuordnen, die ihm irgendwelche Vorschriften machen wollen, falls diese Mächte nicht von rein religiösen Gesichtspunkten, wie er sie versteht, geleitet sind. Das stellt die Verbindung mit dem ursprünglichen Christentum her.

In einer Hinsicht also haben alle diese modernen Bewegungen etwas Gemeinsames. Sie erkennen keine Fremdgesetzlichkeit, sondern nur noch Eigengesetzlichkeit an. Das Prinzip der Autonomie in weitester, also nicht nur ethischer Bedeutung dringt überall durch, und

jede Heteronomie wird verworfen. Das ist jetzt für jedes der drei Gebiete gesondert noch etwas genauer zu betrachten.

Wir verstehen sogleich, weshalb die Menschen, die wissenschaftlich forschen wollen, die Kirche bekämpfen und zunächst einmal in die Schule der Griechen gehen. Gewiß kann man sagen, daß sie sich auch damit einer Autorität unterwerfen. Aber diese Autorität redet im Namen der theoretischen Wahrheit. Deswegen wird sie nicht als Fremdherrschaft empfunden. Sie tastet die Autonomie des Intellekts nicht an. Für den theoretischen Menschen gilt das logische Gesetz unbedingt. Ihm will er sich um der Wahrheit willen unterwerfen, und von Heteronomie ist dabei keine Rede.

So dauerte es denn auch nicht lange, und die Griechen hörten auf, für den wissenschaftlichen Menschen Autorität zu sein. Als solche kamen sie nur bei seiner Erziehung in Betracht. Nachdem er von ihnen gelernt hatte, was Wissenschaft ist, wandte er sich der Welt in ihrer Totalität zu und suchte sie mit Hilfe des Begriffs so zu erfassen, daß er einen objektiven, mythenfreien Zusammenhang herstellte, der inhaltlich sehr bald von dem, was die Griechen in ihrer Wissenschaft gefunden hatten, verschieden war. Man entdeckte die N a t u r, wie wir sie heute verstehen, die psychophysische Realität im unendlichen Raum und in der unendlichen Zeit unter mathematisch formulierbaren Gesetzen. Damit beginnt die eigentlich moderne Wissenschaft, die entstand, nachdem die Menschheit die Schule des Griechentums verlassen hatte. Es ist zugleich die einzige reine Wissenschaft, die es nach der griechischen gab. Es ist die Wissenschaft, an der wir alle bis auf den heutigen Tag als theoretische Menschen weiterarbeiten.

Das allgemeine Prinzip, um das es, abgesehen von dem neuen Stoff, sich in ihr handelt, haben wir früher schon nach allen Seiten erörtert. Es ist genau dasselbe, das in der griechischen Wissenschaft zum Ausdruck kam. Nur der Inhalt ist neu, der in die alten Formen gegossen wird. Weitere Ausführungen sind daher nicht nötig. Darauf allein ist noch einmal hinzuweisen, daß die mittelalterliche Kirche diese moderne, an das Griechentum anknüpfende Wissenschaft bekämpfen mußte, obwohl sie eine Fortbildung derselben Wissenschaft war, die sie in ihren Dienst gestellt hatte. Den autonomen, nach Wahrheit um der Wahrheit willen forschenden Menschen,

der keine anderen Schranken kennt als das logische Gebot des Denkens, konnte sie nicht dulden, d. h. es ist nicht allein, ja nicht einmal hauptsächlich der theoretische Gehalt der einzelnen modernen Lehren, den sie bekämpft, als vielmehr die rein theoretische Gesinnung, aus der die Lehren entspringen. Es ist der allgemeinste „Geist" der modernen Wissenschaft, der sich mit dem Geist des Mittelalters nicht verträgt. Es ist das neue Weltanschauungspathos, das die Kirche nicht dulden kann.

Was das bedeutet, sei noch an einem Beispiel gezeigt. Man hat hervorgehoben, daß die wissenschaftlichen Bausteine, aus denen Giordano Bruno seine Philosophie zusammenfügte, zum großen Teil nicht originell waren, sondern aus der griechischen Philosophie oder auch aus Schriften von Männern stammten, die wie der Kusaner innerhalb der Kirche leben und wirken konnten. Das ist durchaus zutreffend. Aber Brunos Versuch, diese Gedanken durchzudenken und anzuwenden, ohne danach zu fragen, ob er dabei zu Konflikten mit der Kirchenlehre kam, der macht das spezifisch Moderne an ihm aus, und deswegen wurde er auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Mußte er sterben, weil er Sätze nicht abschwören wollte, die heute jedes Kind in der Schule lernt? Man kann so sagen. Doch dahinter steckt noch etwas anderes, oder der Ton ist weniger auf die „Sätze" als auf das „nicht abschwören wollen" zu legen. Bruno war der Rebell, der sich keiner Autorität unterwarf, wo es sich um wissenschaftliche Wahrheit handelte. Das ist vom modernen Standpunkt aus gesehen auch die eigentliche Größe dieses „Renaissancemenschen", die sich nicht dadurch bestreiten läßt, daß man auf Einzelheiten seiner Philosophie eingeht. Deren rein wissenschaftlicher Gehalt wird wohl bisweilen überschätzt, und vollends ist Brunos Charakter nicht flekkenlos. Aber er wird groß in den Jahren, in denen er sich durch Verleugnung der von ihm erkannten Wahrheit das Leben retten konnte und trotzdem fest blieb. Er ist noch heute groß als moderner theoretischer Mensch, der kein Kompromiß mit einer Macht kennt, die in wissenschaftlichen Fragen andere Gesichtspunkte entscheiden lassen will als das Gewicht rein theoretischer Gründe.

Von der Wissenschaft kommen wir zur Politik, die auch an der Entzündung von Brunos Scheiterhaufen nicht unbeteiligt war. Wieder handelt es sich beim Beginn des modernen Lebens um die Er-

neuerung einer Kulturmacht früherer Zeiten, aus der die Auflehnung gegen die Kirche einerseits und eine neue Entwicklung andererseits sich ergab. Unter diesem Gesichtspunkt ist besonders Macchiavelli interessant. An ihm läßt sich das Prinzip der Erneuerung des Alten und der daraus sich ergebende Gegensatz zum Mittelalter leicht aufzeigen. Wir haben geschichtliche und systematische Gründe, ihn als Beispiel zu wählen.

Was zunächst das Historische anbetrifft, so ist er ein typischer Vertreter der gegen das Mittelalter gerichteten „Renaissance" in politischer Hinsicht. Konrad Burdach hebt in seinen Abhandlungen über die Grundlagen moderner Bildung und Sprachkunst, die er unter dem Titel „Reformation, Renaissance und Humanismus" veröffentlicht hat, hervor, daß man auf der Suche nach dem Ursprung des Begriffes Renaissance schärfer, als man es getan, auf Macchiavelli hätte achten sollen. Er zitiert von ihm Sätze über die Revolution des Rienzo. Dieser wollte, wie Macchiavelli sagt, den römischen Staat in die antike Form zurückführen, und das war in der Tat das Ziel, das Macchiavelli bewußt im Auge hatte. Das antike Rom beabsichtigte er zu erneuern, und dadurch wird er ein „moderner" Politiker, zunächst im Sinne der gegen das Mittelalter gerichteten Tendenzen.

Ein systematisches Interesse bekommt er für uns durch den Umstand, daß unter den Philosophen der Neuzeit Fichte wohl der erste gewesen ist, der für diesen verrufenen Mann Verständnis, ja Sympathie hatte. Das war bei dem Verfasser der Reden an die Deutsche Nation kein Zufall, so wenig wie es zufällig ist, daß Treitschke mit besonderem Nachdruck auf Macchiavelli hinweist. Es wird nach Treitschke immer Macchiavellis Ruhm bleiben, daß er den Staat auf seine eigenen Füße gestellt und von der Sittlichkeit der Kirche frei gemacht hat, und dann vor allem, daß er zum erstenmal klar ausgesprochen hat: der Staat ist Macht. So wird die Beziehung zur modernen Kultur hergestellt.

Die historischen Tatsachen, die den Begriff der Renaissance, wie wir ihn bisher kennen, vervollständigen, sind nur kurz zu vergegenwärtigen, und wieder können wir dabei zunächst auf Ausführungen Diltheys verweisen. Er hebt hervor, wie Macchiavelli den römischen Herrschaftsgedanken erneut, und bringt ihn deshalb ausdrück-

lich in den Zusammenhang, daß in ihm sich die Wiederauflösung des Mittelalters in die dort miteinander vereinigten Kulturmächte zeige. Lehrreich ist in dieser Hinsicht besonders auch die Schrift von E. W. Mayer: „Macchiavellis Geschichtsauffassung und sein Begriff virtù“ [1]). In ihr wird dargestellt, wie es sich bei Macchiavelli gradezu um eine Kanonisierung der Antike handelt, die er vollzog, da er transzendente Autoritäten nicht mehr kannte.

Das ist der entscheidende Punkt. „Ich sage, daß die Alten alles besser und klüger machten als wir.“ Aber, hebt Mayer hervor, Macchiavellis Klassizismus darf nicht nur als tote Buchstabengläubigkeit aufgefaßt werden, sondern als ein Ergreifen und eine Neuschöpfung antiken Geistes. Für alle Einzelfragen der Verfassung, der äusseren Politik, des Heerwesens, der individuellen Lebensführung des Politikers sucht er das Vorbild in der römischen Geschichte. Doch hat er das deutliche Bewußtsein, daß alle Erscheinungen des römischen Wesens ein gemeinsames Band haben, daß ihre Institutionen und Taten von der gleichen Gesinnung getragen sind. Seine Forderungen faßt er in der einen zusammen, daß man im Geiste der virtù romana handle. Es sind letzten Endes die inneren seelischen Kräfte des willensgewaltigen Römertums, die er seiner Zeit wieder zuführen möchte: „die Tugenden ehren und belohnen, die Armut nicht verachten, die Gesetze und Ordnungen der militärischen Zucht wahren, die Bürger zwingen, sich gegenseitig zu lieben, ohne Parteiungen zu leben und das öffentliche Interesse ihrem eignen Nutzen vorzuziehen“. All das ist für Macchiavelli einbeschlossen in die antica virtù. Deren Wiedererweckung — das sagen uns die Vorreden der discorsi und der arte de la guerre — ist das Ziel seiner schriftstellerischen Tätigkeit. Staat und Heer will er „in die alten Formen zurückführen und die alte Tätigkeit wiederbeleben“.

Diese Sätze machen das Prinzip der politischen Renaissance klar. Doch kommt für das Verständnis der Neuzeit noch etwas anderes in Betracht. Auch im Staatsleben war es mit der bloßen Erneuerung

---

1) Ich weise auf diese Arbeit um so lieber hin, als ihr Verfasser, der bei Fr. Meinecke und mir in Freiburg studiert hat, gestorben ist, ehe er seine reiche Begabung voll entfalten konnte. Sein Buch erschien 1912 in der Historischen Bibliothek. Erst während des Druckes kommt mir die „Einführung“ zu Gesicht, die Fr. Meinecke zu einer Uebersetzung von Macchiavellis Schriften in den „Klassikern der Politik“, 1923 veröffentlicht hat.

der Antike selbstverständlich nicht getan. Ja noch mehr als bei der Renaissance des Griechentums gilt bei der Rückkehr zum römischen Staat: es mußte zu den alten Formen ein neuer Inhalt treten, welcher der modernen Welt selbst entnommen war, wenn ein der weiteren Entwicklung fähiges Kulturleben entstehen sollte. Und wie es in der Wissenschaft die neu entdeckte Natur war, die den neuen Weg wies, so war es hier die N a t i o n, die sich mit den Formen des römischen Kulturlebens verband und so in Europa die Nationalstaaten als die eigentlich modernen Staaten entstehen ließ.

Man kann einen tiefen Sinn darin finden, daß die Worte „Natur" und „Nation" sprachlich denselben Stamm haben. In beiden Fällen ist es das ursprünglich Gewachsene, Elementare und Unmittelbare, das sich dem Mittelalter gegenüber geltend macht und von den alten Formen seine neue Gestaltung fordert. Doch darf man andererseits die Parallelisierung der Entstehung von moderner Wissenschaft und modernem Staat nicht zu weit treiben. Mit dem nationalen Moment wurde in der Politik, wie wir schon sagten, etwas Neues von außen her an das Mittelalter herangetragen. Es handelt sich hier also nicht um die Zuspitzung eines Konfliktes, der latent bereits vorher bestand und aus dem Wesen des römischen Staates selbst, den das Mittelalter in seinen Dienst gestellt hatte, sich begreifen ließe, wie uns das bei der Wissenschaft möglich war. Das Streben nach Weltherrschaft, das aus dem Machtstaat selber stammt, trug an der Auflösung des nationalen Staates Schuld. Im Gegensatz dazu wird die Wissenschaft aus sich selbst heraus nie dazu kommen, den theoretischen Menschen zu eliminieren und sich dadurch so umzugestalten, daß sie für die Zwecke des Mittelalters sich eignet. Insofern ist die moderne Politik, soweit sie den nationalen Staat pflegt, wenn man will, origineller als die moderne Wissenschaft, und von einer kontinuierlichen Weiterentwicklung des antiken Lebens kann auf politischem Gebiet keine Rede sein. Das moderne Nationalitätsprinzip ist gewiß als bewußtes Prinzip etwas Neues, das n u r der modernen Welt den ausschlaggebenden Charakterzug verleiht. Der Begriff der Renaissance als bloßer Wiedergeburt ist hier einzuschränken.

Andererseits darf man nicht verkennen, daß der römische Staat die geeignetste Form war, welche das nationale Leben unter den Gebilden früherer Zeiten finden konnte, falls es sich überhaupt mit

Hilfe alter Formen organisieren wollte. Denn alles, worauf die politische Eigenbedeutung des Römertums beruhte, war in seinen Grundlagen schon zu einer Zeit geschaffen, als Rom in seinen staatlichen Organisationen faktisch noch ein nationales Gepräge trug. So konnten die alten Formen leicht mit neuem nationalen Inhalt gefüllt werden. Abgesehen davon steht auch der Machtstaat, der zur Entnationalisierung geführt hatte, in seinem Wesen durchaus nicht von vorneherein dem nationalen Staat entgegen, sondern verliert seinen nationalen Charakter erst dadurch, daß er sich zum Weltstaat oder Universalstaat entwickelt. Insofern bleibt auch hier das allgemeine Prinzip gewahrt, das es uns verständlich macht, wie das spezifisch moderne Kulturleben durch Wiederanknüpfung an eine der bereits früher vorhandenen Kulturmächte entstanden ist, und wie es nur nötig war, die Grundlagen der alten Kultur aus dem Verband wieder herauszulösen, in welchen das Mittelalter sie gebracht hatte. Es ließ sich ihnen dann leicht auch die Selbständigkeit und Eigenbedeutung verleihen, die von vornherein in ihrem Wesen lag.

In dieser Hinsicht geht also die Entwicklung der modernen Wissenschaft der Entwicklung des modernen Staates doch parallel. In beiden Fällen wird das ursprünglich schon einmal Dagewesene, das das Mittelalter in seinen Dienst genommen hatte, in seiner Reinheit wieder frei.

Zugleich ergibt sich daraus noch etwas anderes. Wenn Wissenschaft und Staat in voller Selbständigkeit innerhalb der modernen Kultur zusammen bestehen wollen, müssen sie, nachdem sie die antiken Formen angenommen haben, auch zueinander in ein anderes Verhältnis treten, als das war, in welches das Mittelalter sie gebracht hatte, denn ihre Vereinigung konnte dort sich nur auf Grund der angegebenen Abschwächungen ihrer ursprünglichen Prinzipien vollziehen. Ein Vorbild aber für die neue Vereinigung war nirgends zu finden. In der antiken Welt hatte es eine völlig selbständige Wissenschaft neben einem völlig selbständigen Staat innerhalb ein und derselben Kultur nicht gegeben. So entstehen aus der Wiedererwekkung des Alten für eine neue einheitliche Kultur Schwierigkeiten, wie sie allein die moderne Welt kennt. In dieser Hinsicht kommen wir, selbst wo es sich nur um die Erneuerung von früher Gewesenem handelt, schon zu etwas völlig Neuem, sobald wir uns der modernen Kultur zuwenden.

Dieser Punkt ist grade für unsern Zusammenhang wichtig. Die Schwierigkeiten nämlich, die aus dem Zusammenleben zweier selbständig gewordener Kulturmächte hervorgehen, bilden zugleich Probleme für eine moderne Philosophie der Kultur. Sie ergeben sich, wenn man die im Anschluß an die antike Welt in der Neuzeit entstandenen Kulturmächte theoretisch zu bewältigen, d. h. Staat und Wissenschaft begrifflich in ein ihrem Wesen entsprechendes Verhältnis zu setzen sucht. So tritt bereits an dem besonderen Fall die Aufgabe einer umfassenden Philosophie der modernen Kultur zutage, und nur das eine steht fest: bei den Griechen kann es keine Begriffe geben, die hier brauchbar sind, denn sie hatten das Problem überhaupt nicht gekannt und waren mit ihrer intellektualistisch gerichteten Philosophie daran noch nicht einmal gescheitert.

Bevor wir jedoch diese Seite der Sache weiter verfolgen, suchen wir nach Klarheit auch über die Entstehung dessen, was man die moderne Religion, insbesondere das moderne Christentum nennen kann. Wir müssen in einer wissenschaftlichen Untersuchung uns von konfessionellen Gesichtspunkten freihalten, und mit Rücksicht darauf ist die Situation schwierig. Der Gegensatz des mittelalterlichen und des modernen Christentums ist heute noch lebendig, wenn er sich auch gewiß nicht in den Gegensatz von katholischem und protestantischem Christentum auflösen läßt. Jedenfalls sind wir in Gefahr, die aktuellen konfessionellen Gegensätze bei der Darstellung der Vergangenheit mitspielen zu lassen. Um das nach Möglichkeit zu vermeiden, beschränken wir uns auf die Hervorhebung des entscheidenden Prinzips im Anschluß an Worte des einflußreichsten Reformators und erinnern vorher nur noch einmal kurz an den Zusammenhang.

Am Christentum waren uns die irrationalen Momente wesentlich, die in dem persönlichen Verhältnis der Einzelseele zu dem als Vater geliebten Gott und in der Liebe als der besseren Gerechtigkeit zum Ausdruck kommen. Die Irrationalität, die als Freiheit von jeder allgemein begrifflichen Formulierung und praktischen Rationalisierung zugleich soviel wie Unmittelbarkeit bedeutet, stellen wir auch jetzt in den Vordergrund, wo die Auflehnung gegen die mittelalterliche Kirche in Frage steht. Der religiöse Mensch, der in jenem Sinne Christ sein will, den wir als den ursprünglichen ansehen, muß den

Schwerpunkt auf die Person und ihr unmittelbares Leben in Gott legen, und zwar so, daß demgegenüber alles, was die äußere Organisation und das begriffliche, also vermittelnde Denken betrifft, ihm unwesentlich wird. Auf das, was in der Einzelseele vorgeht, kommt es an, denn das allein entscheidet über das Verhältnis zum persönlichen Gott, während alles, was der Mensch in der „Welt" tut und von der Welt denkt, nur abgeleitete Bedeutung haben kann.

Begrifflich brauchen wir das nicht weiter auszuführen, denn auf begriffliche Formulierungen kommt es dabei nicht an. Wir erinnern nur an einige Sätze aus Luthers Schrift über die Freiheit eines Christenmenschen. Sie sagen das, was für die Erneuerung des Christentums hier wichtig ist, viel besser, als ausführliche wissenschaftliche Erörterungen es zum Ausdruck bringen könnten [1]). „Darum", erklärt Luther, „sind die zwei Sprüche wahr: gute, fromme Werke machen nimmermehr einen guten, frommen Mann, sondern ein guter, frommer Mann macht gute, fromme Werke; böse Werke machen nimmermehr einen bösen Mann, sondern ein böser Mann macht böse Werke, also daß allerwegen die Person zuvor muß gut und fromm sein vor allen guten Werken, und gute Werke folgen und ausgehen von der frommen guten Person, gleich wie Christus sagt: ein böser Baum trägt keine gute Frucht, ein guter Baum trägt keine böse Frucht . . . Wie nun die Bäume müssen früher sein denn die Früchte und die Früchte die Bäume nicht zu guten oder bösen machen, sondern die Bäume machen die Früchte, also muß der Mensch in der Person zuvor fromm oder böse sein, ehe er gute oder böse Werke tut, und seine Werke machen ihn nicht gut oder böse, sondern er macht gute oder böse Werke."

Das wird in Luthers anschaulicher Weise an Beispielen ausgeführt, und dann kommt die entscheidende Anwendung auf die Religion: „Wie es mit ihm (dem Menschen) steht im Glauben oder Unglauben, danach sind seine Werke gut oder böse, und nicht wiederum, wie seine Werke stehen, danach sei er fromm und gläubig. Die Werke, gleich wie sie nicht gläubig machen, so machen sie auch nicht fromm; aber der Glaube, gleich wie er fromm macht, so macht er auch gute Werke. So denn die Werke niemand fromm machen

1) Man darf sie nur nicht einseitig moralistisch deuten. Das ist grade in einer Schrift über Kant zu betonen. Sie sind ganz religiös gemeint.

und der Mensch zuvor muß fromm sein, ehe er Werke tut, so ist offenbar, daß allein der Glaube aus lauteren Gnaden durch Christum und sein Wort die Person genugsam fromm und selig machet, und daß kein Werk, kein Gebot einem Christen not sei zur Seligkeit, sondern er frei ist von allen Geboten und aus lauterer Freiheit umsonst tut alles, was er tut, ohne damit zu suchen sein Nutz oder Seligkeit (denn er ist schon satt und selig durch seinen Glauben und Gottes Gnaden), sondern nur um Gott darinnen zu gefallen."

Was für uns wichtig ist, läßt sich jetzt mit wenigen Worten sagen. Wo solche religiöse Gesinnung herrscht, wird nicht nur die äußere Organisation der Kirche, wie sie von Rom übernommen war, sondern auch die griechische Wissenschaft, wie das Mittelalter sie in den Dienst der Dogmenbildung gestellt hatte, als etwas erscheinen, was dem Wesen des Christentums im Grunde fremd ist und daher den religiösen Glauben stört, sobald es in den Vordergrund tritt und Bedeutung für sich beansprucht. Daß Luther nicht nur die römische Politik bekämpfte, sondern auch die Philosophie ein altes Weib nannte, das nach Griechenland stinkt, bekommt so tiefen Sinn. Es können Konflikte mit der kirchlichen Herrschaftsorganisation in politischer und intellektueller Hinsicht nicht ausbleiben, und die Religion, die in der Kulturwelt sich ausgestalten will, muß nach neuen Formen suchen, die ihrem Eigenwesen angemessener sind als die aus der Antike des Griechentums und des Römertums übernommenen Gebilde. Wo diese Tendenzen aber durchdringen, geht es mit dem Mittelalter zu Ende.

Doch noch etwas anderes ist auch hier zu bemerken. Es ergibt sich nicht allein ein Konflikt des religiösen Menschen mit der mittelalterlichen Kirche, sondern es bleibt zugleich wieder völlig problematisch, wie die Religion sich zu der erneuten griechischen oder modernen Wissenschaft der Renaissance und zu dem erneuten römischen oder modernen politischen Leben der nationalen Staaten stellen soll. Im Prinzip tauchen hier also dieselben Schwierigkeiten auf, die wir in dem Verhältnis von Wissenschaft und Staat zueinander fanden, und es liegt auf der Hand, daß sie sich noch viel entschiedener geltend machen müssen, wo die Beziehungen des religiösen Menschen zum wissenschaftlichen und zum politischen Menschen in Frage stehen. Man kann zur mittelalterlichen Vereinigung, sobald jedes Gebiet sich

selbständig für sich entfalten will, nicht wieder zurück. Doch es gibt auch kein Vorbild für irgendeine neue Art der Verbindung, denn in der Antike hatte eine Religion wie die des Christentums weder neben der Wissenschaft noch neben dem Staat bestanden. Wohl aber war es bereits in der ersten christlichen Zeit zu den lebhaftesten Konflikten sowohl zwischen Religion und Wissenschaft als auch zwischen Religion und Staat gekommen, bevor das Mittelalter den Ausgleich vollzog. Mußten die Kämpfe jetzt nicht wiederkehren?

Endlich ist klar: auch hier handelt es sich nicht allein um praktische Schwierigkeiten im realen Leben der Kultur, sondern sie lassen zugleich theoretische Probleme einer umfassenden Kulturphilosophie entstehen. Ist es möglich, in einem einheitlichen Gedankengebilde einer Religion wie der christlichen, bei der alles auf das irrationale Verhältnis der einzelnen Seele zur persönlichen Gottheit ankommt, gerecht zu werden und zugleich die Wissenschaft und den Staat in seiner Bedeutung zu verstehen, also Kulturgebilde zu würdigen, in denen zu wirken der Mensch, wie es scheint, nur dann vermag, wenn er den Schwerpunkt aus dem rein persönlichen Verhältnis seiner Seele zur Gottheit heraus verlegt und sich mit seinem Denken oder Wollen einfügt in überindividuelle Gebilde von eminent rationaler Struktur? So stellt das Evangelium auch den Philosophen der modernen Kultur vor schwer zu beantwortende Fragen.

NEUNTES KAPITEL

DAS MODERNE KULTURBEWUSSTSEIN UND DER INTELLEKTUALISMUS DER NEUZEIT

Unsere Ausführungen über die mittelalterliche Kultursynthese und ihre Auflösung durch Renaissance und Reformation hatten den Zweck, das Wesen der modernen Kultur und des sich daraus ergebenden modernen Kulturbewußtseins zu bestimmen. Sie brauchen daher nicht weiter fortgesetzt zu werden. Der entscheidende Punkt ist klar. Wir verstehen, daß es eine Kultur von der Einheit, wie das Mittelalter sie anstrebte und zum Teil wohl auch erreichte,

nach Renaissance und Reformation nicht mehr gibt. Die drei früher vereinigten Mächte sind wieder auseinander getreten. Wir begreifen ferner, daß wenigstens zunächst alles auf eine weitere Differenzierung der Gesamtkultur gerichtet sein mußte, wenn die Tendenzen der Renaissance und der Reformation sich entfalten sollten. Wissenschaft, Staat und Religion brauchten Freiheit oder Unabhängigkeit, und zwar nicht nur von der Kirche, sondern auch voneinander, um sich in ihrer Eigenart zu entwickeln und sich dabei von keinen anderen Werten als von den durch sie selber in Kulturgütern zu realisierenden Eigenwerten leiten zu lassen. So kam es vor allem auf die Herausarbeitung der Eigenart und der Eigenbedeutung jedes besonderen Kulturgebietes an. Nur wo solche Bestrebungen zu konstatieren sind, können wir von einer spezifisch modernen Kultur in der hier gemeinten Bedeutung des Worts sprechen.

Auch das ist klar, warum damit Kämpfe von neuer Art entstanden. Es konnte nicht ausbleiben, daß die verschiedenen modernen Strömungen sich nicht allein gegen das Mittelalter wehrten, sondern daß es auch zwischen ihnen selbst zu Konflikten kam, und zwar um so mehr, je energischer sie die Richtung auf Selbständigkeit verfolgten. Es fehlte die Autorität, der sich alle gebeugt hatten, und für die sie ihr Eigenwesen so weit beschränkten, daß ein harmonisches Zusammenwirken möglich wurde. Jetzt will man sich überhaupt keiner Autorität unterwerfen, die von außen kommt, und man muß daher nicht nur die Autorität der alten Kirche, sondern ebenso die Autorität einer der modernen Kulturmächte ablehnen, die den Anspruch erhebt, die anderen sich irgendwie unterzuordnen. Das geht alles bereits aus unserer Darstellung als notwendig hervor. Die moderne Kultur ist von Kräften beherrscht, die einander widerstreben, und das moderne Kulturbewußtsein trägt daher, um mit Hegel zu reden, den Charakter der „Zerrissenheit". Darüber darf man sich keiner Täuschung hingeben. Auch ist nicht zu verkennen, daß der Mangel an Einheit im Wesen der Sache liegt. So wird es zu einem schweren praktischen und theoretischen Problem, wie sich Selbständigkeit und Eigenbedeutung der verschiedenen Kulturgebiete mit einer Geschlossenheit der Gesamtkultur verbinden lassen. Man kann darin geradezu das Grundproblem der modernen Kultur und des modernen Kulturbewußtseins sehen.

Selbstverständlich besteht dies Problem in voller Allgemeinheit nur für den, der über das Wesen der modernen Kultur theoretisch reflektiert und ferner die Eigenbedeutung und das Eigenrecht der verschiedenen Kulturgebiete, insbesondere der Wissenschaft, des Staates und der Religion ausdrücklich anerkennt. Der wissenschaftliche oder der politische oder der religiöse Mensch kann jeder für sich auch in der modernen Kultur einseitig sein, und er wird dann keinem anderen Wert Eigenbedeutung zuschreiben als dem, den er zu realisieren sich zu seiner besonderen Aufgabe gemacht hat. Ja er verlangt dann eventuell, daß die anderen Kulturmächte sich in den Dienst seiner Arbeit stellen. Aber er muß in der modernen Welt bald in Konflikt mit den übrigen Kulturmächten kommen, und insofern wird dann auch sein Kulturbewußtsein den Charakter der Zerrissenheit tragen. Abgesehen davon ist es wohl möglich, daß ein und derselbe Mensch die Eigenbedeutung sowohl der modernen Wissenschaft als auch des modernen Staates als auch der modernen Religion anerkennt, ja selber als wissenschaftlicher, als politischer und als religiöser Mensch zugleich modern leben will. Dann werden in seinem individuellen Bewußtsein die Kennzeichen der modernen Kultur sich erst recht geltend machen und das wirkliche Kulturbewußtsein der einzelnen Individuen so bestimmen, daß durchaus nicht ein bloßes Produkt theoretischer Reflexion vorzuliegen braucht, wenn wir von der Uneinheitlichkeit des modernen Kulturbewußtseins sprechen.

Endlich ist noch zu bemerken, daß diese Eigentümlichkeiten nicht etwa nur während der Anfänge der modernen Welt, also in den Zeiten von Renaissance und Reformation bestehen, sondern in der weiteren Entwicklung der europäischen Kultur, mehr oder weniger deutlich, überall zu konstatieren sind, ja sich in voller Stärke bis auf den heutigen Tag erhalten haben. Es leben noch jetzt Menschen in der Ueberzeugung, daß es unmöglich sei, auf einem der verschiedenen Kulturgebiete zu wirken, ohne dadurch in Konflikte mit den Vertretern anderer Kulturgebiete zu kommen, ja sie sehen hierin gradezu das Wesen der modernen Kultur im Unterschied sowohl von der antiken als auch von der mittelalterlichen. Bei modernen Politikern mag ein solches Bewußtsein sich seltener finden, und auch bei religiösen Menschen tritt es gewiß nicht immer zutage. Wer aber

wissenschaftlich arbeitet und dabei nicht gegen das, was um ihn her vorgeht, absichtlich die Augen verschließt, dem müssen die Eigentümlichkeiten der modernen Kultur in der angegebenen Weise zum Bewußtsein kommen, und er wird sich dann völlig darüber klar sein, daß es ohne Konflikte und Kämpfe in der modernen Welt auch für die Wissenschaft nicht abgeht.

Wir vergegenwärtigen uns dies noch an einem Beispiel aus der neuesten Zeit und wählen zu diesem Zwecke wieder Sätze von Max Weber. Sie finden sich in seinem Vortrag über Wissenschaft als Beruf, der freilich mehr Widerspruch als Zustimmung gefunden hat, trotzdem aber, wie man auch über seine Einzelheiten denken mag, für die Stellung des modernen wissenschaftlichen Menschen zur Gesamtkultur der Neuzeit ungemein charakteristisch bleibt. Daß Weber die Schwierigkeiten, die sich ihm ergaben, für dauernd und für grundsätzlich unvermeidlich hielt, ändert an der Bedeutung seiner Ausführungen für uns gewiß nichts, denn das Problem wird dadurch nur um so schärfer herausgearbeitet [1]).

In der modernen Kultur streiten verschiedene Götter miteinander, und zwar nach Weber für alle Zeit. Es ist wie in der alten, noch nicht von ihren Göttern und Dämonen entzauberten Welt, nur in anderem Sinn: wie der Hellene einmal der Aphrodite opferte und dann dem Apollon und vor allem jeder den Göttern seiner Stadt, so ist es, entzaubert und entkleidet der mythischen, aber innerlich wahren Plastik jenes Verhaltens, noch heute. Es läßt sich nur verstehen, w a s das Göttliche für die eine und für die andere oder in der einen und in der anderen Ordnung ist. Je nach der letzten Stellungnahme ist für den Einzelnen das eine der Teufel und das andere der Gott, und der

---

1) Der Vortrag, der zuerst 1919 erschien, ist wieder abgedruckt in Webers Gesammelten Aufsätzen zur Wissenschaftslehre. 1922. Der Widerspruch dagegen ist in Bezug auf einzelne Punkte vielleicht begründet, zum großen Teil aber wissenschaftlich nicht ernst zu nehmen. Bei den „Schau"-lustigen, „Erlebnis"-bedürftigen und anderen Aestheten, denen hier ein so unbarmherziger Spiegel vorgehalten wird, m u ß t e Opposition entstehen, und es ist nur ergötzlich, zu beobachten, wie sie, denen Webers „Persönlichkeit" zugleich eine so anziehende Sensation verschaffte, sich vor dieser herben Wissenschaftlichkeit drehen und winden. Besonders drollig wirkt es, wie sie sich dabei mit der unbequemen Tatsache abfinden, daß der von ihnen angeschwärmte Mann zu meiner, ihren Sentimentalitäten erfreulicherweise höchst unsympathischen Wissenschaftslehre sich durchaus zustimmend verhalten, ja ausdrücklich als entscheidend von ihr beeinflußt erklärt hat.

Einzelne hat sich zu entscheiden, welches für ihn der Gott und welches der Teufel ist. So geht es durch alle Ordnungen des Lebens hindurch. Der großartige Rationalismus der ethisch-methodischen Lebensführung, der aus jeder religiösen Prophetie quillt, hatte diese Vielgötterei entthront zugunsten des „Einen, das not tut", und hat dann, angesichts der Realitäten des äußeren und inneren Lebens, sich zu jenen Kompromissen und Relativierungen genötigt gesehen, die wir alle aus der Geschichte des Christentums kennen. Heute aber ist es religiöser „Alltag". Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.

Vielleicht findet man die Gegensätze, die das moderne Kulturleben durchziehen, übertrieben und die Schwierigkeiten der Situation allzusehr zugespitzt. Aber darauf kommt es in diesem Zusammenhang nicht an. Das Prinzip bleibt dadurch unberührt, und unsere Darlegungen müssen gezeigt haben, wie in der Tat mit dem Wesen der modernen Kultur seit Renaissance und Reformation Konflikte, insbesondere zwischen Wissenschaft, Staat und Religion notwendig verknüpft sind. Jede dieser drei Kulturmächte steht im Dienst der Verwirklichung von besonderen Eigenwerten und darf keine Rücksicht auf die Realisierung anderer Werte nehmen, falls sie dadurch in der vollen Entfaltung ihrer Eigenart gestört wird. Der moderne Mensch lehnt es einerseits ab, sich einer Autorität zu unterwerfen, die Partei ist, und die ihm daher notwendig als Fremdherrschaft auf allen von ihr nicht bevorzugten Kulturgebieten erscheint, und er weigert sich andererseits auch, eine über den Parteien stehende Autorität anzuerkennen, welche wie die mittelalterliche Kirche die verschiedenen Kulturtätigkeiten nur dadurch zu würdigen weiß, daß sie sie als Mittel zu einem nicht mehr in ihnen selbst liegenden Zweck benutzen will.

Solange das Kulturbewußtsein im Sinne einer solchen streng durchgeführten Eigengesetzlichkeit modern bleibt, werden auch immer wieder Kämpfe zwischen den verschiedenen Wert- und Zielsetzungen entstehen, und sie lassen sich auf keinen Fall dadurch schlichten, daß eine der Kulturmächte die Vorherrschaft an sich reißt, um ihre Autorität den anderen Mächten aufzudrängen. Das

wäre mit dem Prinzip der Autonomie der Werte unverträglich, und besonders ist zu beachten: der Wissenschaft kann man in dieser Hinsicht keine Sonderstellung einräumen. Wie wir gesehen haben, ist sie in der modernen Kultur seit den Zeiten der Renaissance und der Reformation eine der Parteien neben den anderen, insofern sie sich wie einst in Griechenland ausschließlich der Realisierung des theoretischen Wahrheitswertes widmet.

Jetzt verstehen wir das Wesen der modernen Kultur so weit, daß wir feststellen können, welche Aufgabe eine wahrhaft moderne Philosophie der Kultur gegenüber dem modernen Kulturbewußtsein haben muß, und damit kommen wir zu unserem eigentlichen Thema, d. h. zu dem Problem, was Kants Denken für die Philosophie der modernen Kultur bedeutet.

Trotzdem schließen wir auch jetzt die vorbereitenden Betrachtungen noch nicht ganz ab. Stets empfiehlt es sich nämlich, das Wesen einer Sache auch durch Vergleich zu bestimmen, und daher fragen wir zunächst, wie die Philosophie der Neuzeit, die vor Kant entstand, sich zur modernen Kultur stellte. Wenn wir darüber Klarheit haben, läßt sich Kant mit allen Denkern, die vor ihm wirkten, vergleichen, und dann dürfen wir hoffen, das nur ihm Eigentümliche in seiner Bedeutung für die Philosophie der modernen Kultur zu erfassen. Wie weit also findet das moderne Kulturbewußtsein einen theoretischen Ausdruck in den ersten philosophischen Systemen der Neuzeit, die sich nach der Uebergangszeit als die im eigentlichen Sinne modernen Systeme darstellen? Sind sie auch in der Hinsicht schon modern, daß sie eine Philosophie der modernen Kultur enthalten?

Ehe wir jedoch hierauf eine Antwort geben, ist die Fragestellung noch genauer zu bestimmen. Was erwartet man mit Recht von einer Philosophie der Kultur überhaupt, oder in welcher Sphäre liegt das Problem, das eine jede Disziplin dieser Art zu lösen hat?

Wir verstehen unter Philosophie unter allen Umständen eine Wissenschaft, wie die Griechen dies Kulturgut geschaffen haben, und deren Beruf kann nicht sein, mit den Schwierigkeiten des Kulturlebens in der Weise fertig zu werden, daß sie sagt, wie man sie beseitigt, oder was man tun soll. Vorschriften zur Besserung zu geben, ist niemals Aufgabe der Theorie. Davon handelt eine Kulturpolitik

in der weitesten Bedeutung des Worts. Als Theorie vermag die Philosophie lediglich Klarheit zu schaffen über das, was ist oder was besteht. So wird sie auch der modernen Kultur gegenüber sich darauf beschränken, ihr Wesen ausdrücklich zum Bewußtsein zu bringen und in Begriffen theoretisch niederzulegen.

Doch das versucht jede Erkenntnis, auch in den Spezialwissenschaften von der Kultur. Worin besteht die spezifisch philosophische Aufgabe? Man setzt das Wesen der Philosophie im Unterschied von dem der Sonderdisziplinen in ihr Streben nach Allgemeinheit, und das ist gewiß berechtigt. In diesem Fall aber kann das nicht heißen, sie habe in den besonderen Kulturgebilden die Unterschiede beiseite zu lassen und nur auf das ihnen allen Gemeinsame zu achten. Es gilt vielmehr, das Ganze der Kultur als Inbegriff aller ihrer Teile zu erfassen. Die Philosophie muß also ihren Gegenstand nach allen seinen verschiedenen Seiten behandeln, und bei der modernen Kultur heißt das: sie hat der Bedeutung jedes einzelnen ihrer Sondergebiete gerecht zu werden. Zu diesem Zweck ist zunächst die Mannigfaltigkeit der Kultur in allen ihren wesentlichen Unterschieden klarzustellen, ehe man daran denkt, die besonderen Kulturfaktoren so zu nehmen, wie sie sich zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschließen.

Die Allgemeinheit, die demnach von der Kulturphilosophie zu verlangen ist, bedeutet so viel wie Universalität und kann nur zustande kommen, wenn man jedes Teilgebiet des Kulturlebens in seiner Eigenart für sich würdigt, ohne dabei das eine vor dem anderen zu bevorzugen. Umfassend darf mit anderen Worten erst die Philosophie der modernen Kultur genannt werden, der es gelingt, den Prozeß der Differenzierung, auf dem das Wesen der vielgestaltigen modernen Kulturarbeit beruht, in seinem ganzen Umfang und nach allen seinen verschiedenen Richtungen gleichmäßig theoretisch zu verstehen und zum Ausdruck zu bringen.

Das alles erscheint im Grunde vielleicht selbstverständlich, und sollte es in der Tat sein, wo man die Philosophie als Wissenschaft ansieht. Ihr Wesen ist „Objektivität“ im Sinn der Parteilosigkeit. Aber grade bei dem Gedanken an die Wissenschaftlichkeit der Philosophie ergibt sich gegenüber der modernen Kultur daraus eine eigentümliche Schwierigkeit. Wir sahen, wie das Forschen seit der

Renaissance sich wieder verselbständigte, und wie grade darin das Wesen der modernen Wissenschaft besteht, daß sie nur nach Wahrheit um der Wahrheit willen sucht. Eine Philosophie der modernen Kultur wird auch als Wissenschaft „modern" sein wollen, d. h. in dem Sinn nach Selbständigkeit und Eigenbedeutung gegenüber den anderen Kulturgebieten streben, wie das die Wissenschaft seit Beginn der Neuzeit überall tut. Ist eine solche Philosophie in der Lage, zugleich universal zu sein, wie wir das von einer Philosophie der modernen Kultur verlangen müssen? Kann eine wahrhaft moderne Wissenschaft innerhalb der modernen differenzierten Kultur objektiv im Sinne der Parteilosigkeit bleiben?

Sobald wir diese Frage verstanden haben, sehen wir, daß es sich nicht um eine bloße Selbstverständlichkeit handelt, wenn wir von der wissenschaftlichen Philosophie der Kultur verlangen, sie solle allen verschiedenen Seiten des modernen, also differenzierten Kulturbewußtseins gleichmäßig gerecht werden. Wird sie als moderne Wissenschaft eine solche Aufgabe mit Erfolg in Angriff nehmen? Bleibt sie als Wissenschaft im modernen Kulturleben nicht notwendig Partei?

Die Wissenschaften waren in den Zeiten der Renaissance alle bei den Griechen in die Lehre gegangen und hatten dort gelernt, die Wahrheit nur um der Wahrheit willen zu suchen. Dadurch erst wurden sie modern im Gegensatz zum Mittelalter. Der theoretische Mensch strebte wieder nach einem mythenfreien, objektiven Erkenntniszusammenhang und bediente sich, um ihn herauszuarbeiten, des sokratischen Begriffs. Diesem Ziel ordnete er seine Tätigkeit durchaus unter und nahm dabei keine Rücksicht auf andere Kulturmächte, welche die Forschung zu anderen als theoretischen Zwecken benutzen wollten. Als Griechе arbeitete auch der moderne Philosoph, und nur so weit er das tat, verdient er die Bezeichnung modern. In diesem Sinn griechisch also muß auch eine Philosophie der modernen Kultur verfahren, falls sie den Anspruch erheben will, eine moderne Wissenschaft zu sein. Das scheint selbstverständlich und einfach.

Doch nicht nur der theoretische Mensch erstand wieder, sondern die Philosophie übernahm, soweit das unter den veränderten Kulturbedingungen möglich war, vom Griechentum zugleich die Weltan-

schauung des Intellektualismus, und sobald man verstanden hat, was das bedeutet, ergibt sich daraus alles übrige nahezu von selbst. Als Intellektualist war der Philosoph im Gesamtleben der modernen Kultur notwendig Partei, oder anders ausgedrückt: mit Rücksicht auf die Totalität der modernen Welt bleibt die im angegebenen Sinn griechische Wissenschaft stets partikular. So verstehen wir die nur scheinbar paradoxe Frage, ob eine im Sinne der Griechen wissenschaftliche Philosophie in der Lage ist, universal zu werden und jene Objektivität der Betrachtung zu erreichen, die man von einer wissenschaftlichen Philosophie der modernen Kultur verlangen muß. Ja, wir kennen bereits die Antwort: eine volle Würdigung auch des atheoretischen Kulturlebens im Sinn des Römertums und der christlichen Religion läßt sich vom intellektualistischen griechischen Standpunkt aus nicht geben. Die Wertung des theoretischen Wertes als des Wertes aller Werte ist mit einer wahrhaft umfassenden Philosophie der modernen, d. h. nicht nur griechisch, sondern auch römisch und christlich orientierten Kultur unvereinbar.

Kurz: die Wissenschaft, die mit der Selbständigkeit des theoretischen Forschens zugleich die einseitig griechische Weltanschauung in der alten Weise vertritt, bleibt innerhalb der modernen Welt stets in dem Sinne Partei, daß ein wahrhaft universales Verständnis der modernen Welt ihr versagt sein muß. Wer das begriffen hat, sieht das letzte Problem einer wissenschaftlichen Philosophie der modernen Kultur, falls unsere geschichtsphilosophische Konstruktion zutrifft.

Unter diesem Gesichtspunkt betrachten wir nun zunächst die Systeme der modernen Philosophie vor Kant. Es ist dann nicht schwer, zu zeigen, weshalb sie den Anforderungen an Universalität und Objektivität, die an eine Philosophie der modernen Kultur zu stellen sind, nicht entsprochen haben, also in dieser Hinsicht noch nicht als wahrhaft modern angesehen werden können. Und zugleich ergibt sich, daß ihr Mangel nicht etwa auf einem Zufall beruht, sondern aus dem Wesen der modernen Wissenschaft im allgemeinen, der modernen Philosophie im besonderen, wie sie sich seit den Zeiten der Renaissance entwickelt hat, mit Notwendigkeit folgt. Darüber brauchen wir vor allem Klarheit, um dann im Gegensatz dazu Kants Bedeutung für eine Philosophie der modernen Kultur zu verstehen.

Wenige Tatsachen werden genügen, um zu zeigen, daß unsere Behauptung nicht etwa eine bloße Konstruktion ist.

Unter allen Systematikern nach der Renaissance hat vor Kant Descartes den weitaus größten Einfluß auf das europäische Denken ausgeübt. Allerdings ist wiederholt darauf hingewiesen worden, daß dieser Metaphysiker nicht n u r Intellektualist gewesen sei, ja man hat sogar von einem „Primat des Willens" bei ihm gesprochen. Doch brauchen wir auf die Streitfragen, die hier entstehen können, uns nicht einzulassen, denn selbst wenn man alle antiintellektualistischen Tendenzen, die man bei Descartes gefunden hat, zugeben will, reichen sie doch nicht aus, um die Grundlagen seiner Philosophie als geeignet zum Aufbau einer im angegebenen Sinn modernen, d. h. universalen und objektiven Philosophie der modernen Kultur zu erweisen.

Descartes geht von dem Satz „sum cogitans" aus, um die Welt in ihrer Totalität zu begreifen. Zwar fällt sein „Denken"' nicht von vorneherein mit dem spezifisch logischen Denken zusammen, aber es bekommt im Verlauf der Untersuchung bald einen Charakter, der dem System ein intellektualistisches Gepräge aufdrückt: nur das wird als gewiß und deshalb als wirklich anerkannt, was sich „klar und deutlich" denken läßt. So gibt ein logisches Prinzip den festen Punkt, von dem die Welt aus den Angeln gehoben werden soll. Was vor dem Intellekt nicht besteht, kat keinen gesicherten Bestand im Realen. Auch die Körper, die es außer dem Denken gibt, sind nur so weit wirklich, als sie klar und deutlich erkannt werden, und die Gottheit läßt sich begreifen als das Ideal der theoretischen Vollkommenheit. Descartes' Gottesbeweis kommt gradezu darauf hinaus, daß der irrende Mensch als Maßstab seines Denkens einen Gott anerkennen muß, der als Wahrheit über allem Irrtum steht. Damit ist die Religion ebenso wie die Metaphysik intellektualistisch bestimmt.

Mit dem sittlichen Leben steht es schließlich nicht anders. Es gibt in der menschlichen Seele zwar etwas, das nicht reiner Gedanke ist, aber darin haben wir lediglich eine Störung zu sehen, und auch ethisch hat der Mensch die Aufgabe, die perturbationes animi als Hemmnisse des klaren Denkens zu überwinden. Ich bin denkend, so beginnt Descartes sein System. Ich soll nur denkend sein, so schließt er er es ab. Dem Grundgedanken gegenüber kommen Einschränkungen,

die man in bezug auf Einzelheiten machen kann, für unser Problem nicht in Betracht. Descartes kennt nur einen entscheidenden Wert, an dem alle Güter zu messen sind, und das ist der Wert der theoretischen Wahrheit. Dadurch erhält seine Weltanschauung einen durchaus intellektualistischen und insofern griechischen Charakter, so ungriechisch dieser Mann in anderer Hinsicht gewesen sein mag.

Von Descartes aber bleibt die europäische Philosophie in wesentlichen Punkten abhängig. Mit seinen Problemen ringen die Metaphysiker bis auf Leibniz, und sie arbeiten bei ihrer Lösung mit seinen nur modifizierten Begriffen. Das gilt für die materialistischen Tendenzen bei Hobbes ebenso wie für den Spiritualismus von Malebranche und den Okkasionalisten.

Es gilt, um nur noch ein Beispiel zu nennen, nicht minder für den „Monismus" Spinozas. In allen Grundbegriffen der „Ethik", die more geometrico verfährt, tritt ein intellektualistischer Zug zutage, wie er bei den Griechen nicht deutlicher ausgeprägt war. Spinoza wollte nicht nur beim Philosophieren die atheoretischen Wertungen zurückdrängen — das tut jeder wahrhaft theoretische Mensch — sondern die Erkenntnis, die der Philosoph anstrebt, ist ihm zugleich das höchste Gut überhaupt. Sittlichkeit und Frömmigkeit erreichen ihre Vollendung erst, wenn sie sich zum Erkennen steigern lassen. Sittlich handeln heißt: seiner Leidenschaften erkennend Herr werden. Gott lieben heißt: ihn adäquat erkennen. Die cognitio intuitiva ist amor dei intellectualis. So gibt Spinoza ein umfassendes System der Weltanschauung, ohne dabei die theoretische Wertsphäre zu verlassen. Das atheoretische Leben kommt nirgends zu seinem vollen Recht.

Das aber dürfen wir verallgemeinern. In der Philospohie dieser Zeit unterscheidet sich die Weltanschauung der anderen Systematiker von der Spinozas nicht prinzipiell. Auf Leibniz brauchen wir nicht einzugehen, denn die Wirkungen, die er ausgeübt hat, durchbrechen vor Kant den Bann des Intellektualismus nicht. Das Werten des theoretischen Wertes bleibt letzte Grundlage der Weltanschauung, und das eigentliche Ziel des menschlichen Lebens liegt nach der Philosophie in der Erkenntnis. Man mag die Durchführung solcher Gedanken im höchsten Grade bewundern, aber auf dem Bo-

den einer solchen Metaphysik ist eine umfassende Philosophie, welche der Mannigfaltigkeit des differenzierten, auch am Römertum und Christentum orientierten Kulturlebens und dem differenzierten Kulturbewußtsein gerecht wird, nicht möglich.

Doch bei den metaphysischen Systemen des Intellektualismus blieb es nicht. Sie traten vielfach zurück, schon bevor Kant sie kritisierte. So werden wir vor eine neue Frage gestellt. Besserte sich die Situation, als die Philosophie begann, sich auf den Menschen zu beschränken? Der Gedanke liegt nahe, daß diese Verengerung des Horizontes, welche für die anthropologisch oder psychologisch gerichtete „Aufklärung" charakteristisch ist, einer Philosophie der Kultur günstig gewesen sei, denn auf den Menschen kommt es in ihr doch vor allem an, und man kann ihn unbefangener betrachten, wenn man ihn nicht von vorneherein als Glied einer Welt ansieht, deren Wesen die theoretische Vernunft ist. Das mag man zugeben, und in der Tat, in bezug auf ihr Verhältnis zum Intellektualismus ist die Lage der Philosophie im Zeitalter der Aufklärung nicht so einfach, wie in der Zeit der großen metaphysischen Systeme. Wir müssen hier verschiedene Richtungen unterscheiden.

Zum Teil freilich blieb die Auffassung des Seelenlebens von der intellektualistischen Metaphysik abhängig, so daß in dieser Hinsicht keine prinzipielle Aenderung eintreten konnte, und das war um so bedenklicher, als die Psychologen meist nicht wußten, welche Erbschaft sie angetreten hatten, und wie einseitig oder wie parteiisch sie daher innerhalb der modernen Kultur dachten. Sie sahen vielfach das logische Denken, als verstünde sich das ganz von selbst, für das Wesentliche im Menschen an. Die Betätigung des Verstandes auf dem theoretischen Gebiet erschien ihnen dann von entscheidender Bedeutung für die Kultur in ihrer Gesamtheit. Besonders in den ersten Zeiten zeigt die wissenschaftliche Aufklärungsphilosophie gerade bei ihren einflußreichsten Vertretern ein psychologisch abgeschwächtes und verflachtes, aber darum nicht minder intellektualistisches Gepräge, und zwar grade dort, wo sie sich mit der menschlichen Kulturarbeit beschäftigte. Die Würdigung der atheoretischen Kulturgebiete trat zurück, oder man versuchte, das Leben außerhalb des Intellekts theoretisch umzudeuten. Ja es kam diesen Denkern, die den ganzen Menschen erforschen wollten, oft gar nicht zum Be-

wußtsein, daß seine irrationalen Seiten überhaupt Probleme für den enthalten, der das Wesen der menschlichen Kultur universal begreifen will.

Man versteht das geschichtlich leicht, sobald man daran denkt, daß der führende Geist der Zeit John Locke war. Er hat, ähnlich wie Descartes den Metaphysikern, den meisten der auf ihn folgenden Psychologen die Probleme gestellt, und er übernahm dabei seine entscheidenden Begriffe der intellektualistischen Philosophie von Descartes, um sie aus dem Metaphysischen ins Anthropologische oder Psychologische umzubiegen. Das Wort von Lockes „verwässertem Cartesianismus" mag hart sein, aber ganz unbegründet ist es nicht. Allerdings wurden die Gedanken Lockes bald entschieden kritisiert und umgebildet. Doch in bezug auf das intellektualistische Prinzip und dessen Unfähigkeit, die irrationalen oder auch nur die außerintellektuellen Seiten der Kultur zu verstehen, ist dadurch nicht viel gebessert worden. Wohl sorgte der „gesunde Menschenverstand" bei den meisten Aufklärungsphilosophen dafür, daß es zu einer radikalen Zuspitzung des Intellektualismus in der Weise wie bei den großen Metaphysikern nicht kam. Die so entstandene Prinzipienlosigkeit führte jedoch in der Kulturphilosophie erst recht nicht weiter. Es fehlte an einem neuen positiven Gedanken, der grundsätzlich den einseitigen Intellektualismus überwand.

Aber auf die bisher charakterisierten Richtungen dürfen wir uns bei einer Erörterung der Aufklärung nicht beschränken, und zwar um so weniger, als in der Philosophie dieser Zeit sich auch Tendenzen geltend machten, die faktisch auf eine Zerstörung des Intellektualismus hinauskamen. Die psychologische Zergliederung des menschlichen Verstandes führte allmählich dazu, daß man seine Fähigkeit, das Wesen der Welt zu erkennen, immer mehr bezweifelte, und schließlich vertrat man einen extremen Sensualismus, der allem Intellektualismus abhold zu sein scheint. Man legte den Schwerpunkt auf die sinnlichen Wahrnehmungen, die für die Griechen grade das nicht wahrhaft Reale gewesen waren, und suchte alles Seelenleben, ja alles Sein überhaupt, als zusammengesetzt aus Impressionen und Kopien von Impressionen zu verstehen. Da konnte von einer Gleichsetzung des Weltgrundes mit der theoretischen Vernunft in der Tat keine Rede mehr sein, und es schien so wenigstens die Bahn frei ge-

macht für eine unbefangene Würdigung des Menschenlebens in seiner Totalität.

Doch haben auch diese, für die spätere Entwicklung und besonders für Kant gewiß sehr wichtigen analytischen Vorarbeiten in unserem Zusammenhang noch keine positive Bedeutung, denn zu einer prinzipiellen Würdigung der atheoretischen Seiten des Kulturlebens führten die „positivistischen" und skeptischen Richtungen der Aufklärung so wenig wie die intellektualistischen. Ja ihre Vertreter beschränkten sich im wesentlichen doch auf den theoretischen Menschen, insofern sie vor allem bemüht waren, den menschlichen Intellekt in Wahrnehmungstätigkeit aufzulösen. Wo sie über das theoretische Gebiet hinausgingen, fehlte es ihnen ebenso wie den Vertretern des gesunden Menschenverstandes an einem neuen philosophischen Prinzip, das zum Aufbau einer umfassenden Philosophie der modernen Kultur hätte führen können. Gewiß sind manche Schriften dieser Zeit an interessanten Einzelbeobachtungen auch des atheoretischen Lebens reich. Aber es blieb bei Einzelbeobachtungen, und in den letzten Prinzipienfragen kamen die Denker, soweit sie überhaupt philosophische Grundprinzipien hatten, über die frühere Philosophie selbst dann nicht hinaus, wenn ihnen persönlich jede einseitig intellektualistische Tendenz fernlag.

So verlief trotz des in vielen speziellen Punkten bewunderungswürdigen Scharfsinnes die Zerstörung des Intellektualismus sozusagen im Sande der Einzelerfahrung, und wo sie das wie bei Hume nicht tat, konnte sie vollends für eine Philosophie der Kultur nicht fruchtbar werden, denn je konsequenter man die sensualistischen Gedanken ausbildete, um so mehr mußte man dazu kommen, an dem Eigenwert der theoretischen Erkenntnis überhaupt zu zweifeln und damit nicht allein die Weltanschauung, sondern auch die Wissenschaft der Griechen völlig problematisch zu machen. Man zerstörte also zwar den Intellektualismus, aber man griff zugleich die Grundlagen an, auf denen die rein theoretische Erkenntnis überhaupt ruht, und eine wissenschaftliche Philosophie der modernen Kultur, die universal und objektiv verfährt, war auf diesem Wege des Impressionismus gewiß nicht zu schaffen.

Man braucht darum die allgemeine Kulturbedeutung der Aufklärung nicht zu unterschätzen. In der negativen Kritik waren sowohl

die intellektualistischen als auch die sensualistischen Denker stark, und das bedeutet in jener Zeit nicht wenig, denn es gab damals in Europa noch viel „aufzuklären", d. h. alte Vorurteile und Dogmen zu beseitigen. Hierfür blieb auch der einseitige Verstand ebenso wie das sich auf Einzelheiten beschränkende zergliedernde Verfahren eine durchaus geeignete Waffe. Aber es ist nicht nur von vorneherein klar, daß es auf diesem Wege zu einem positiven Aufbau nicht kommen konnte, sondern es muß, grade mit Rücksicht auf die Probleme der Kultur, noch etwas anderes hinzugefügt werden. Sogar die Vorzüge und Verdienste der aufklärenden oder aufräumenden Denker haben eine bedenkliche Kehrseite gehabt. Im Zusammenhang mit der gewiß notwendigen Zerstörungsarbeit entwickelte sich nämlich dort, wo man mit dem Verstand und der Analyse über die Negation hinauszugehen versuchte, nicht selten ein neuer Dogmatismus der Verständigkeit, der zwar erfolgreich gegen alte Dogmen ankämpfte, dafür aber die Freiheit aller nicht verstandesmäßigen Regungen im Menschenleben ebensosehr einschränkte, wie die von ihm verachtete metaphysische Tradition es tat. Ueberall sollten jetzt „vernünftige Gedanken" entscheiden, und was sich vor dem zergliedernden Verstand nicht als berechtigt auszuweisen vermochte, blieb entweder unbeachtet oder wurde gradezu bekämpft, mochte es auf sittlichem oder auf künstlerischem oder auf religiösem Gebiet liegen.

So entstand ähnlich wie in den metaphysischen Systemen für das All der Welt, auf anderem Niveau ein Intellektualismus und Rationalismus für die Totalität des menschlichen Daseins, dessen Verständnislosigkeit gegenüber allem Irrationalen im Leben der Kultur sogar durch einen metaphysischen Intellektualismus nicht zu überbieten war.

In unserem Zusammenhang haben diese Tendenzen noch eine besondere Bedeutung. Sie führten, je konsequenter sie ausgebildet wurden, desto mehr dazu, eine lebhafte Opposition gegen sich hervorzurufen und hatten insofern starken Einfluß auf das Leben der Zeit. Die Gründe dafür verstehen wir nach unseren früheren Darlegungen leicht. Wir brauchen wiederum nur an das zu denken, was wir über den europäischen Rationalismus im allgemeinen ausgeführt haben. Es mußten in ihm als Kontrasterscheinungen antirationali-

stische Bewegungen auftauchen, wo man das rationalistische Prinzip auf die Spitze trieb und dadurch die irrationalen Mächte des Lebens zum Kampf geradezu herausforderte. Wir konnten das am Anfang für die Gegenwart feststellen und stoßen jetzt von neuem auf geistige Bewegungen dieser Art auch in der Aufklärungszeit. Es ist daher, damit unsere Darstellung der vorkantischen Philosophie zum Abschluß kommt, außer den dogmatisch intellektualistischen und den skeptisch sensualistischen Tendenzen noch eine dritte Richtung zu erörtern, die wie der Sensualismus zu einer Zerstörung des Intellektualismus führte, und die schon aus diesem Grunde unsere Aufmerksamkeit verdient. Sie gehört in mancher Hinsicht zu dem Bedeutsamsten, was die Philosophie der Neuzeit vor Kant hervorgebracht hat. Wir müssen hier nur verstehen, weshalb auch durch sie eine wissenschaftliche Philosophie der modernen Kultur nicht entstehen konnte.

Bisher haben wir uns absichtlich auf die rein wissenschaftlichen Bestrebungen beschränkt und damit nur einen kleinen Teil des geistigen Lebens der Aufklärung ins Auge gefaßt, denn grade das ist für die ganze erste Periode der Neuzeit charakteristisch, daß die wissenschaftliche Philosophie in ihr weit davon entfernt ist, ein theoretischer Ausdruck der gesamten Kultur zu sein. Wir heben das jetzt mit Nachdruck hervor, da es zeigt, wie wenig das theoretische Denken nach der Renaissance in Harmonie mit dem allgemeinen Kulturbewußtsein steht, und wie es schon deshalb nicht zu einer Philosophie der modernen Kultur führen konnte. Im übrigen bleibt nur noch die Frage zu beantworten, weshalb auch die g e g e n den Intellektualismus und Rationalismus gerichteten Tendenzen in dieser Hinsicht nicht fruchtbarer geworden sind, und dazu bedarf es keiner eingehenden Darstellung.

Der Grund ist einfach der, daß mit ihnen die Philosophie aufhörte, einen rein wissenschaftlichen Charakter zu tragen. Das verbindet diesen Antirationalismus mit den extrem sensualistischen Bestrebungen, von denen wir bereits gesprochen haben, so verschieden sein letztes Motiv auch war. Die einseitig intellektualistische Richtung hatte als Kontrast eine Bewegung hervorgerufen, welche die irrationalen Mächte des Willens und des Gefühls gegen den Verstand ausspielte. Das trat nun auch in der Philosophie zutage. Man braucht

nur an Rousseau zu denken, der mit Nachdruck verkündete, das Gefühl sei mehr als der Verstand, und der von hier aus der Kultur der Zeit den Krieg erklärte.

Dabei wurde nicht nur die einseitige Verstandeskultur, sondern zugleich die Wissenschaft überhaupt bekämpft, und infolgedessen konnte es hier zu einer objektiven Philosophie der modernen Kultur noch weniger kommen als bei den einseitigen Intellektualisten. Gewiß zerstörte man hier auch die Weltanschauung des Griechentums und schaffte damit freie Bahn, aber man vernichtete zugleich das Beste, was die Griechen Europa geschenkt hatten. Auf diesem Wege war höchstens neues Material für eine umfassende Kulturphilosophie zutage zu fördern. Nach neuen philosophischen Prinzipien für einen positiven Aufbau sucht man in dieser Form des Antiintellektualismus, der sich gegen den Intellekt überhaupt wendete, vergebens.

Allenfalls wurde die moderne Kultur jetzt in der Weise zu einem Problem, daß man mehr oder weniger deutlich „fühlte", wie grade in dem, worauf die intellektualistischen Denker besonders stolz waren, etwa sehr Fragwürdiges steckte. Aber zu voller theoretischer Klarheit konnte man schon deshalb nicht kommen, weil man jene Klarheit, die nur die Wissenschaft zu geben vermag, überhaupt nicht mehr als Eigenwert schätzte.

Deshalb liegt denn auch die Hauptbedeutung der antiintellektualistischen Philosophie der Aufklärungszeit nicht eigentlich auf wissenschaftlichem Gebiet. Wir müssen sie vielmehr in eine Reihe mit solchen Bewegungen stellen, wie es in Deutschland Pietismus und Sturm und Drang gewesen sind, die ebenfalls im Gegensatz zur intellektualistischen und rationalistischen Philosophie standen. Zweifellos wurzelt vieles von dem Besten bis weit ins 19. Jahrhundert hinein in diesem Antiintellektualismus, der im 18. Jahrhundert die Verstandesphilosophie der Aufklärung bekämpfte. Nicht nur Kant, sondern auch Goethe hat vom Pietismus, wie jetzt nach den neu aufgefundenen Briefen an Langer wohl nicht mehr bezweifelt werden kann, tiefgehende Einwirkungen erfahren, und so ließen sich noch eine Menge von Beispielen anführen, die zeigen, wie wesentlich der Irrationalismus für die Entwicklung der Kultur im allgemeinen war. Aber das alles beweist doch wieder nur, wie wenig die Wissenschaft der Zeit ihre Aufgabe, eine umfassende Philosophie der modernen

Kultur zu geben, gelöst hat. Sie stand den einander bekämpfenden Tendenzen hilflos gegenüber. Entweder schlug sie sich auf die eine Seite, indem sie an allem nicht Verstandesmäßigen verständnislos vorüberging, oder sie machte zwar den Kampf gegen die verständnislose Verstandesmäßigkeit mit, kam dann aber dazu, sich als Philosophie selbst zu vernichten, indem sie aller Wissenschaft den Krieg erklärte.

Ein Ausgleich dieser Gegensätze, zu denen unsere Betrachtung uns geführt hat, und die in mancher Hinsicht an die Gegensätze unserer Zeit erinnern, war ohne ein neues, übergreifendes Prinzip auf theoretischem Gebiet unmöglich. Es blieb in der Philosophie notwendig entweder bei dem einseitigen Verstandestum, das alles Irrationale und Außerintellektuelle verachtete, oder bei dem ungestümen gefühlsmäßigen Stürmen und Drängen, das zu jedem überschauenden, die Gegensätze in ihrer Notwendigkeit begreifenden Blick auf das Ganze des Lebens vollends unfähig war. So konnte es keine Philosophie geben, die das Wesen der modernen Kultur in seiner Mannigfaltigkeit und Differenziertheit theoretisch begriff. Es fanden sich in der Weltanschauungslehre, soweit sie überhaupt zu den Problemen der Kultur Stellung nahm, nur verschiedene Parteien, von denen jede für ein Sondergebiet eintrat. Die Kultur selbst war seit Renaissance und Reformation durchaus modern in dem angegebenen Sinn geworden, aber das Kulturbewußtsein theoretisch zu klären, gelang der Philosophie durch Jahrhunderte hindurch nicht.

Damit können wir auch den letzten Teil der Vorbereitung abschließen. Unsere Darstellung hat gezeigt, inwiefern die Lage der Philosophie zu der Zeit, in der Kant auftrat, sich im Zusammenhang mit der Kulturentwicklung Europas als notwendig verstehen läßt. Wir fassen kurz noch einmal alles so zusammen.

Da der theoretische Mensch der Neuzeit bei den Griechen in die Schule gegangen war, trieb er wieder Wissenschaft im höchsten Sinne des Worts. Er setzte nach einer durch viele Jahrhunderte sich hinziehenden Unterbrechung das Werk der Griechen mit dem größten Erfolge fort. Trotzdem muß man vom Standpunkt eines wahrhaft umfassenden modernen Kulturbewußtseins, das es in der Philosophie der Aufklärung vor Kant noch nicht gab, sagen: der Erfolg der wissenschaftlichen Forschung beschränkte sich auf Spezialgebiete

der Kultur, und es konnte nicht anders sein, solange man an den Voraussetzungen festhielt, die in Griechenland zum Intellektualismus geführt hatten. Sie schlugen das philosophische Denken der Neuzeit in Fesseln. Die auch in ihrer Weltanschauung vom Griechentum abhängige Wissenschaft stand dem durch nicht-griechische Einflüsse differenzierten modernen Kulturbewußtsein notwendig verständnislos gegenüber. Ihre höchste Leistung für die allgemeine Kultur blieb eine Befreiungsarbeit: die Traditionen der Vorzeit, die sich der Entwicklung hemmend in den Weg stellten, wurden theoretisch zersetzt. Die positiven Kulturmächte dagegen, soweit sie nicht an der Realisierung theoretischer Werte arbeiteten, insbesondere der moderne Staat, der an das Römertum anknüpfte, und die moderne Religion, die mit dem ursprünglichen Christentum Fühlung suchte, konnten von der in ihrer Weltanschauung entweder griechisch-intellektualistisch gebliebenen oder skeptisch und antiwissenschaftlich gerichteten Philosophie der Neuzeit wissenschaftlich nicht gewürdigt werden. Zwischen dem Intellektualismus der Neuzeit und dem allgemeinen Kulturbewußtsein der modernen Welt bestand eine unüberbrückbare Kluft. Deshalb mußten die nicht intellektualistisch orientierten modernen Bewegungen zu einer Wissenschaft, die von den Werten und Idealen der modernen Welt nichts verstand, in ein feindliches Verhältnis geraten, und insofern war es ebenfalls eine Notwendigkeit, daß die Philosophie mit ihrer einseitig griechischen Weltanschauung Gegner ins Feld rief, die nun ebenso einseitig nicht allein die intellektualistischen Gedanken, sondern die Wissenschaft überhaupt bekämpften.

Damit ist der entscheidende Punkt klar. Solange in der Philosophie die Verbindung zwischen wissenschaftlicher Forschung und griechischer Weltanschauung nicht grundsätzlich gelöst und dann der Versuch gemacht war, durch die Wissenschaft zu einer Würdigung auch des vom Römertum und Christentum beeinflußten atheoretischen Kulturlebens zu kommen, konnte sich an diesem Zustand nichts ändern. Es fehlte der Philosophie die theoretische Grundlage, die es ihr möglich machte, sich in Harmonie mit dem modernen Kulturbewußtsein zu setzen, d. h. sein Wesen wissenschaftlich zu verstehen und es dann in einer umfassenden Philosophie begrifflich zu klären.

ZEHNTES KAPITEL

KRITIZISMUS UND MODERNE WELTANSCHAUUNG

Jetzt sind wir endlich so weit, daß wir von der Philosophie Kants sprechen können, um zu zeigen, wie sie sich zum modernen Kulturbewußtsein verhält, oder inwiefern sie als dessen theoretischer Ausdruck zu betrachten ist. Dies Ziel faßten wir bei unserer Untersuchung von vorneherein ins Auge, und alle Ausführungen standen schon bisher in seinem Dienst. In den meisten Kapiteln war freilich ausdrücklich von Kant entweder gar nicht oder nur gelegentlich die Rede. Trotzdem hatte jeder Satz den Zweck, auf das vorzubereiten, was jetzt über Kant zu sagen ist. Mögen daher auch die Kant selbst gewidmeten Kapitel quantitativ nur einen kleinen Teil der Schrift ausmachen, so hört darum das Ganze nicht auf, ein Buch über Kant zu sein. Dadurch allein war die geschichtsphilosophische Konstruktion, die wir versucht haben, wissenschaftlich zu rechtfertigen.

Durch die Absicht, das Verhältnis von Kants Denken zur modernen Kultur klarzulegen, rechtfertigt sich nun auch die folgende Darstellung von Kants Philosophie. Noch einmal sei daran erinnert, daß nicht ihr zeitloser Wahrheitsgehalt in Frage steht, und daß nicht die mit Rücksicht auf ihn wesentlichen Gedanken in den Vordergrund treten. Die Beziehung vielmehr zu der besonderen Zeit, die mit dem Auseinandertreten von wissenschaftlichem, politischem und religiösem Leben in der Epoche der Renaissance und der Reformation beginnt, ist überall entscheidend. So wird die Darstellung wieder bewußt unvollständig und einseitig.

Dazu kommt noch etwas anderes, das die Auswahl des Stoffes bestimmt. Auch von den Gedanken Kants, die zum Problem der modernen Kultur in Beziehung gebracht werden können, berücksichtigen wir nur einen Teil. Während wir nämlich sonst die Philosophie Kants, soweit die Sache es erlaubt, in ihrer Bedeutung für die Probleme der g e s c h i c h t l i c h e n Kultur ins Auge fassen, kommt es innerhalb seiner Kulturphilosophie selber darauf an, Kant von den bloß geschichtlichen Beziehungen zu seiner e i g e n e n

Zeit nach Möglichkeit loszulösen, d. h. nicht so sehr den „historischen" Kulturphilosophen Kant darzustellen, als vielmehr aus seinen Gedanken den „idealen" Philosophen der modernen Kultur herauszuarbeiten. Wie das gemeint ist, wird sofort klar, wenn wir an Kants Verhältnis zur Aufklärung denken. Man hat darüber gestritten, ob er noch zu ihr zu rechnen sei oder nicht. Daß er nicht einer der vielen Aufklärer unter anderen war, wird wohl allgemein angenommen. Aber vielfach sieht man ihn dann als den „Vollender" der Aufklärung an, und darin mag etwas Zutreffendes enthalten sein. Doch diesen Gesichtspunkt können wir hier nicht brauchen. Wir haben vor allem zunächst einmal den Ueberwinder der Aufklärung zu betrachten, wobei unter Aufklärung jene Denkweise gemeint ist, die im vorigen Kapitel zu charakterisieren versucht wurde, und dann müssen wir von hier aus verstehen, wie Kant die Schranken aller Philosophie, die es vor ihm in Europa gab, mit Rücksicht auf die Kulturprobleme prinzipiell durchbrach.

Selbstverständlich leugnen wir dabei nicht, daß Kant in vielen Einzelheiten noch in den Aufklärungstendenzen seiner Zeit befangen blieb. Doch insofern er „Aufklärer" ist, kann er uns nicht als Philosoph der modernen Kultur gelten und hat daher für unseren Zusammenhang kein Interesse. Mit Rücksicht hierauf gehört er der Geschichte an. Wir heben daher mit bewußter Einseitigkeit aus seinen kulturphilosophisch bedeutsamen Gedanken diejenigen heraus, die in die Zukunft weisen. Von ihnen aber sind vor allem diejenigen wichtig, welche die unzweideutig über den früher dargestellten Antagonismus von Rationalismus und Antirationalismus innerhalb der Aufklärung hinausführen, denn diese eröffnen zugleich ganz neue Perspektiven für eine Philosophie der modernen Kultur überhaupt.

Doch gehen wir dabei nicht so weit, die Gedanken Kants wie ein System zu behandeln, das nun auf alle Probleme, welche die moderne Kultur uns stellt, eine befriedigende Antwort gibt. Abgesehen davon, daß wir ein solches System wohl überhaupt noch nicht besitzen, läßt es sich aus Kant jedenfalls nicht herausarbeiten, solange wir uns an die Tatsachen halten. In unserem Zusammenhang könnte sich eine systematische Vollständigkeit schon deshalb in keiner Weise ergeben, weil Kant nicht daran gedacht hat, das Problem der modernen Kultur so zu stellen, wie wir es in dieser Schrift versucht

haben. Ihm lag jede geschichtsphilosophische Orientierung in unserem Sinn und damit jede systematische Reflexion auf die Bedeutung des Griechentums, des Römertums und des Christentums für die Kultur seiner Zeit fern. Er hat auch sonst die Wissenschaft, den Staat und die Religion nicht in der Weise voneinander getrennt, wie das hier geschehen ist.

Ja noch weitere Einschränkungen sind zu machen. Für eine Würdigung des politischen Lebens im Sinne des seit der Renaissance erneuerten Römertums finden sich in seinem Denken nicht mehr als Ansätze, und was eine Philosophie der christlichen Religion betrifft, die auf die irrationalen Momente den Schwerpunkt legt, kann gerade von Kants religionsphilosophischem Hauptwerk, der Schrift über die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", wie schon der Titel vermuten läßt, nicht einmal behauptet werden, daß sie vorbereitende Arbeit für das geleistet hat, was vor allem not tat. Kurz, es darf keine Rede davon sein, daß wir die geschichtsphilosophische Konstruktion, die wir bisher benutzt haben, um den Begriff des modernen Kulturbewußtseins herauszuarbeiten, jetzt einfach weiter durchführen, um dann zu zeigen, Kant sei in jeder Hinsicht der von ihr geforderte Philosoph der modernen Kultur gewesen. Das wäre, wie von vornherein mit Nachdruck gesagt werden muß, eine haltlose Uebertreibung.

Trotzdem bleibt bestehen: Kant hat als erster Denker in Europa die allgemeinsten theoretischen Grundlagen geschaffen, die wissenschaftliche Antworten auf spezifisch moderne Kulturprobleme überhaupt möglich machen, und insbesondere läßt sich dartun: sein Denken, wie es sich in seinen drei großen Kritiken darstellt, ist in dem Sinn „kritisch", d. h. scheidend und Grenzen ziehend gewesen, daß es dadurch im Prinzip dem Prozeß der Verselbständigung und Differenzierung der Kultur entspricht, wie er sich seit dem Beginn der Neuzeit faktisch vollzogen, aber in der Philosophie vor Kant noch keinen theoretischen Ausdruck gefunden hatte.

Um das jetzt sowohl im Allgemeinen als auch an Einzelheiten klar zu machen, gehen wir von einem möglichst umfassenden Gesichtspunkt aus. Die einzigartige und unvergleichliche Bedeutung Kants für die Philosophie der modernen Kultur hängt aufs engste damit zusam-

men, daß innerhalb seines Denkens eine Weltanschauung Platz hat, die wir als spezifisch modern bezeichnen können, und zwar beruht ihr moderner Zug darauf, daß in ihr eine besondere Art des Wertbewußtseins zum Ausdruck kommt, die dem modernen Kulturbewußtsein entspricht. Wir weisen daher zunächst im Interesse begrifflicher Klarheit ausdrücklich auf die Wertgrundlagen der Kantischen Weltanschauung hin, soweit sie modern sind, und zwar versuchen wir, dabei wieder durch Abgrenzung gegen die Wertgrundlagen der anderen Arten der Weltanschauung weiterzukommen, da solche Vergleiche stets lehrreich sind.

Zu diesem Zweck fassen wir einen besonderen Punkt ins Auge, der symptomatische Bedeutung hat. Mit jeder Weltanschauung ist ein Pathos verknüpft, in dem ihre Wertvoraussetzungen am deutlichsten zutage treten. Nach den Werten, die gewertet werden, können wir nun als für uns wesentlich drei Arten von Weltanschauungspathos unterscheiden. Die beiden ersten traten uns in ihrem Antagonismus schon früher, besonders in der Aufklärungsphilosophie entgegen, und es kommt jetzt darauf an, das Pathos der Kantischen Weltanschauung gegen beide abzugrenzen. Dem dienen die folgenden Bestimmungen.

Das erste Pathos ist das rein theoretische, wie es z. B. Spinoza zeigt, von dem Nietzsche sagt: amore dei, selig aus Verstand. Weil alle anderen Werte als die intellektuellen von ihm abgelehnt oder für unwesentlich gehalten werden, und weil das rein theoretische Pathos, wo man den Begriff der Wahrheit nicht als Begriff eines Wertes verstanden hat, gewöhnlich nicht als „Pathos" gilt, kann man es auch das Pathos der Pathoslosigkeit oder der bloßen Theorie nennen. Es ist das Pathos des Intellektualismus und beruht auf der Ueberzeugung, daß der theoretische Wert der Wahrheit der Wert aller Werte oder der einzig gültige Wert sei. Davon war ausführlich die Rede.

Ihm steht das antitheoretische Pathos schroff gegenüber. Auch dieses haben wir bereits kennen gelernt, und zwar in jenen antiintellektualistischen und antirationalistischen Strömungen, wie sie, in der rationalistischen Kultur Europas immer wiederkehrend, zuletzt als Kontrasterscheinung in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts und auch in unserer Zeit eine Rolle spielen. Gefühl, Wille,

alles „Emotionale" überhaupt steht im Vordergrund, und die rein theoretische Erkenntnis, besonders in Form des abstrakten Begriffs, gilt geradezu als Feind dessen, was wahrhaft wertvoll ist, da sie, wie man behauptet, das Unmittelbare, auf das es im Leben ankommt, vernichtet. Wir wissen, daß, wo dies Pathos vorherrscht, von Wissenschaft um der Wissenschaft willen keine Rede sein kann.

Vielfach glaubt man nun, damit sei eine Alternative gegeben, so daß man zwischen dem theoretischen und dem antitheoretischen Pathos zu wählen habe, und dann dürfe der wissenschaftliche Mensch nur das rein theoretische oder intellektualistische Pathos der Pathoslosigkeit vertreten. Gerade das aber beruht auf einem Irrtum. Es gibt noch ein drittes Pathos, das gewissermaßen zwischen dem rein theoretischen und dem antitheoretischen in der Mitte liegt, und wir können sagen, daß dies Pathos dem Kantischen Denken eigentümlich ist. Es setzt die kritische Trennung von atheoretischer Wertung und theoretischer oder wissenschaftlicher Betrachtung in der Weise voraus, daß beide wenigstens zunächst einmal als gleichberechtigt anerkannt werden. Die theoretische Wertung gilt dann innerhalb der Wissenschaft, die atheoretische dagegen im übrigen, außerwissenschaftlichen Leben.

Dies Pathos kann sich zum vollen Bewußtsein und theoretisch gerechtfertigt nur auf Grund einer Philosophie aller Werte entwickeln, die jedes Wertgebiet in seiner Eigenart und Besonderheit zu verstehen sucht. Dabei kommt es selbstverständlich nicht darauf an, daß der Terminus „Wert" ausdrücklich verwendet wird. Das allein ist wichtig: man muß theoretisch eingesehen haben: es ist einerseits nicht möglich, die letzten Ziele und Ideale des Lebens nur an der theoretischen Vernunft zu messen, also z. B. höchste Sittlichkeit und Frömmigkeit mit adäquater Erkenntnis zusammenfallen zu lassen, und trotzdem behält andererseits das rein theoretische Verhalten in der begrenzten Sphäre der Wissenschaft eine unantastbare Bedeutung.

Ohne solche Wertvoraussetzungen bleibt es unmöglich, die moderne Kultur in ihrer T o t a l i t ä t unbefangen ins Auge zu fassen und dann wissenschaftlich nach allen Seiten zu verstehen, wie das die Aufgabe einer universal verfahrenden Philosophie ist.

Nun soll nicht behauptet werden, daß Kant das dritte Pathos, dem die moderne Art der Wertung entspricht, überall zeige, oder daß

er gar den Standpunkt der Weltanschauung, die ihn zum Ueberwinder der Aufklärung macht, bereits völlig konsequent durchgeführt habe. Es finden sich bei ihm gewiß noch einseitig rationalistische Wertungen, ja sogar Reste eines einseitigen Intellektualismus. Trotzdem liegt seiner Art des Philosophierens im Ganzen ein neues Pathos zugrunde, und das äußert sich auch bisweilen in unzweideutiger Art.

So kommt die Universalität der Wertung, die das neue Pathos fordert, um nur ein Beispiel zu nennen, in den bekannten Worten zum Ausdruck: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher, ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiterzukommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritt. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dies alles könne die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren.“ Der schlichte Sinn solcher Sätze gewinnt eine große Tragweite, wenn man an ihm bei der Betrachtung des Kulturlebens, das Kant umgab, stets festhält, und von hier aus versuchen wir daher, die Kantische Philosophie mit Rücksicht auf ihr Verhältnis zur modernen Kultur darzustellen.

Doch das entscheidende Moment für die Philosophie steckt selbstverständlich nicht im Pathos, sondern im wissenschaftlichen Gehalt, und ihn gilt es, zu vergegenwärtigen. Wir deuten zunächst schematisch an, wie mit Rücksicht auf ihn unsere Darstellung des Kantischen Denkens sich gliedert.

Ausgehen müssen wir von dem rein theoretischen Teil, d. h. von Kants Wissenschaftslehre. In ihr hält Kant streng an dem Begriff der griechischen Wissenschaft fest, d. h. er sucht nach Wahrheit um der Wahrheit willen, und nie kommt es ihm in den Sinn, den Eigenwert der Erkenntnis anzutasten. Daran konnte auch der Eindruck, den Rousseau auf ihn machte, nichts ändern. Insofern hat er mit Rousseau nichts gemein und ist zu den modernen Philosophen im Sinne der Renaissance zu rechnen.

Aber darin haben wir zugleich nur die eine Seite seines Denkens, und mit ihr steht er ja auch nicht allein. Seine einzigartige Bedeutung für uns beruht darauf, daß er die Voraussetzungen zerstörte, die in Griechenland von der Wissenschaft zur Weltanschauung des

Intellektualismus geführt hatten, und daß er das nicht etwa, wie es schon früher geschehen war, durch eine skeptische Auflösung des Erkenntnisbegriffs oder durch eine Herabsetzung des theoretischen Wertes zugunsten der irrationalen Mächte des Lebens tat, sondern durch eine streng wissenschaftliche Untersuchung. Mit Hilfe des Intellekts wird hier also der Intellektualismus überwunden, oder genauer: eine Theorie des Erkennens ist es, die den Voraussetzungen ein Ende macht, nach denen man annehmen mußte, das Wesen der Welt selbst trage einen theoretischen, erkenntnismäßigen Charakter. So erst erhält die Ueberwindung der griechischen Weltanschauung eine Bedeutung für die wissenschaftliche Philosophie der Kultur.

Hieraus wird deutlich, wie die kritische Philosophie schon als Logik mit den letzten Weltanschauungsfragen in unmittelbarer Verbindung steht, und es ist notwendig, daß wir das stets im Auge behalten. Das Wort „kritisch" ist vieldeutig. In unserem Zusammenhang bekommt es einen bestimmten Sinn. Wir brauchen es zunächst im Gegensatz zu „dogmatisch" einerseits, zu „skeptisch" andererseits, wie Kant selbst das getan hat. Dann bezeichnet es eine Theorie, die den Intellekt in bestimmter Weise begrenzt, und wir verstehen, daß schon sie für Kants Stellung zur modernen Kultur von ausschlaggebender Wichtigkeit ist. Indem sie den griechischen Intellektualismus nicht durch einen Akt der Willkür oder durch eine skeptische Zersetzung der Erkenntnis beiseite schiebt, sondern ihm zum erstenmal streng wissenschaftlich ein Ende macht, bringt sie damit dem theoretischen Menschen eine Befreiung, deren Tragweite für den Aufbau einer im besten Sinn des Worts modernen Kulturphilosophie nicht leicht überschätzt werden kann. Es wird jetzt möglich, nicht allein den Eigenwert der Wahrheit anzuerkennen und in dem Sinn Wissenschaft zu treiben, wie die Griechen es getan haben, sondern zugleich auch Platz zu schaffen für die atheoretischen Werte in ihrer Selbständigkeit, die insbesondere dem politischen und dem religiösen Leben seine Eigenbedeutung verleihen. Alles Kulturleben, das außerhalb des Intellekts liegt, mag es einen noch so irrationalen Charakter tragen, kann, ohne in seinem Eigenwesen irgendwie angetastet zu werden, in der Theorie der Kultur zur Geltung kommen. Insbesondere braucht das Irrationale nun nicht mehr ins Antirationale oder Paradoxe umzuschlagen, wo man

den Versuch macht, es durch die Wissenschaft rational zu behandeln, und damit ist zugleich der negative Intellektualismus beseitigt, der den positiven wie sein Schatten begleitet.

Doch das ist als Befreiung nur das Negative, was die kritische Philosophie für die Probleme der modernen Kultur leistet, oder es wird dadurch nicht mehr als die Möglichkeit einer Würdigung des Atheoretischen gegeben. Wir können mit dem Worte „kritisch" noch eine umfassendere und sozusagen positivere Bedeutung verbinden, und wir müssen es, um den Zusammenhang des Kritizismus mit den Problemen der modernen Kultur ganz zu verstehen. Kritisch nennen wir dann jedes Verfahren, welches in dem Sinn scheidet oder Grenzen zieht, daß es die Eigenart der geschiedenen und gegeneinander abgegrenzten Gebiete nach beiden Seiten hin streng aufrecht erhält. Auch in dieser Hinsicht hat Kants Philosophie entscheidende Bedeutung als theoretischer Ausdruck der modernen Kultur. Es können in ihr jetzt die Eigenwerte des atheoretischen Lebens nicht nur von der Fremdherrschaft des Intellektualismus befreit werden, wodurch sie die Möglichkeit bekommen, sich in ihrer Selbständigkeit zu entfalten, sondern die Wissenschaft wird zugleich in die Lage versetzt, als Theorie die atheoretischen Werte der Kultur selbst in ihrer Besonderheit ins Auge zu fassen und ihr von aller Intellektualität verschiedenes Eigenwesen ausdrücklich in seiner Eigenbedeutung positiv kritisch zum Bewußtsein zu bringen.

Wo das geschieht, hat der atheoretisch lebende, politische oder religiöse Mensch nicht mehr den geringsten Grund, zum Antirationalisten zu werden und in der Theorie eine Feindin seiner Werte und Güter zu sehen. Ja er kann jetzt sogar die wissenschaftliche Philosophie selber gegen den einseitigen Intellektualismus und die Vergewaltigung des atheoretischen Lebens als Waffe benutzen, und so auf theoretischem Wege die Selbständigkeit seines politischen und religiösen Lebens rechtfertigen. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint Kant dann vollends als Philosoph der modernen, d. h. differenzierten und vielseitigen Kultur, die seit den Zeiten der Renaissance und Reformation im Gegensatz zum Mittelalter und in gewissem Sinn auch im Gegensatz zum Griechentum und Römertum entstanden ist. Wie die Befreiung, so läßt sich auch die Verselbständigung, die sich seit dem Beginn der Neuzeit für das politische und das

religiöse ebenso wie für das wissenschaftliche Leben faktisch vollzogen hat, auf Grundlage der Kantischen Philosophie von einem bewußt vielseitigen Denken theoretisch verstehen und anerkennen.

Doch bei einer so allgemeinen Formulierung dürfen wir nicht stehen bleiben. Der Begriff des atheoretischen Kulturgebietes, für das auf dem Boden der Kantischen Philosophie ein theoretisches Verständnis möglich wird, ist noch zu unbestimmt und bedarf selber der Differenzierung, wenn vollständig zutage treten soll, in wie hohem Maße Kant als Philosoph der modernen Kultur gelten kann.

Man nennt Kant einen Rationalisten, und falls man dies Wort richtig versteht, hat das einen guten Sinn. Aber wie wir bereits sahen, ist der Ausdruck vieldeutig, und es wird nun für die Würdigung des Kantischen Denkens von entscheidender Wichtigkeit, daß wir in ihm die Trennungen durchführen, die wir früher mit Rücksicht auf den Begriff der ratio gemacht haben. Es gibt, wie wir sahen, einen Rationalismus auch auf atheoretischen Gebieten, und der kann bestehen, ohne daß er deren konstituierende Eigenwerte antastet. Der Verstand bleibt dann im Dienst außerverstandesmäßiger Ziele.

Wenn Kant also rationalistisch dachte, so sagt das in keiner Weise, daß er darum Intellektualist war. Das ist besonders bei der Beurteilung seiner „praktischen Philosophie" zu berücksichtigen. Man kann sie als rationalistisch bezeichnen, und trotzdem fehlt ihr das Verständnis für die atheoretischen Eigenwerte des sittlichen Lebens keineswegs. Im Gegenteil, die Bedeutung der „praktischen Vernunft" ist von Kant in einem Maße anerkannt, ja in den Vordergrund gestellt worden, wie noch niemals zuvor in einem streng wissenschaftlichen System. Auch als Rationalist bleibt Kant daher durchaus ein Philosoph der modernen Kultur. Man braucht, um sogleich zu verstehen, wie das gemeint ist, nur daran zu denken, daß alles, was von Rom her in das moderne Kulturleben eingegangen ist, einen eminent rationalistischen, aber gar nicht intellektualistischen Charakter trägt.

Andererseits gibt es freilich, wie wir gesehen haben, außerdem Gebiete der Kultur, denen selbst ein ausgesprochen atheoretischer Rationalismus nicht gerecht zu werden vermag, weil sie ihrem Wesen nach j e d e r Rationalisierung widerstreben. Daher muß die weitere Frage gestellt werden, ob Kant auch Begriffe herausgearbeitet

hat, auf Grund deren nicht nur der Intellektualismus zu überwinden und die atheoretischen Kulturgebiete überhaupt zu würdigen sind, sondern die ein theoretisches Verständnis auch des völlig irrationalen Gehaltes ermöglichen, den manche Teile der modernen Kultur zeigen. Damit stoßen wir zugleich auf den Punkt, der es verbietet, die Gliederung unserer geschichtsphilosophischen Konstruktion ohne Einschränkung zur Kennzeichnung des Kritizismus zu benutzen. Man wird nämlich mit Recht sagen, Kants Auffassung des religiösen Lebens sei einseitig moralistisch und infolgedessen auch einseitig rationalistisch gewesen, entspreche also dem modernen Kulturleben in religiöser Hinsicht nur sehr unvollständig.

Fehlt darum der Kantischen Philosophie überhaupt die Möglichkeit, das Irrationale in der modernen Kultur zu würdigen?

Es gibt noch ein anderes irrationales Gebiet außer der Religion, das in unserem geschichtsphilosophischen Zusammenhang bisher keine wesentliche Rolle gespielt hat, weil seine Kulturbedeutung nicht so umfassend ist wie die der Wissenschaft, des Staates und des Christentums. Von ihm ist jetzt zu reden, denn an ihm wird die Bedeutung der Kantischen Begriffe auch für ein Verständnis der völlig irrationalen Kulturfaktoren deutlich.

Kant hat das Wesen der K u n s t, das ihm persönlich von allen Gütern, die er untersuchte, wohl am fernsten lag, in seiner irrationalen Eigenart tiefer begriffen als irgend ein Denker vor ihm, und das wird für die T o t a l i t ä t des Kantischen Philosophierens in ihrem Verhältnis zur modernen Kultur von prinzipieller Bedeutung. Wer Kant generalisierend einen einseitigen Rationalisten nennt, hat von der Kritik der Urteilskraft nichts verstanden und steht dem G a n z e n des Kantischen Geistes ahnungslos gegenüber. Mit Rücksicht auf die dritte Kritik muß gesagt werden: es gab vor Kant keinen streng wissenschaftlichen Philosophen in Europa, dessen Denken auch nur annähernd so vielseitig und so differenziert im Sinne des modernen Kulturbewußtseins war wie das seinige, denn von ihm sind Begriffe herausgearbeitet worden, mit deren Hilfe sich sogar völlig irrationale Seiten des Kulturlebens theoretisch verstehen und begrifflich zum Ausdruck bringen lassen.

So dürfen wir schließlich doch behaupten, daß für alle drei Momente, die sich im Leben der Neuzeit miteinander verbinden, die

intellektuellen, die ethisch-rationalen und die irrationalen, im Kritizismus grundsätzlich Platz geschaffen ist, und daß es daher auf seinem Boden möglich sein muß, eine allseitige Philosophie der differenzierten modernen Kultur zustande zu bringen.

Auf die Klarlegung der angegebenen Punkte wollen wir uns im folgenden beschränken. Das Wesentliche muß dabei zur Sprache kommen. Freilich liegt der Gedanke nah, es sei außer der erkenntnistheoretischen Grundlegung des Kritizismus, durch welche der Intellektualismus zerstört wird, und den positiven Leistungen Kants für die kritische Herausarbeitung der atheoretischen Kulturgüter in ihrer Eigenart endlich noch ein dritter Punkt zu erörtern. Das, wovon wir bisher gesprochen haben, kann man sagen, ist modern in dem Sinn, daß es dem Auflösungsprozeß entspricht, der sich in den Zeiten der Renaissance und der Reformation an der Kultur des Mittelalters vollzog. Es wird der Differenzierung der modernen Kultur und der Verselbständigung ihrer verschiedenen Gebiete gerecht, und ohne Frage genügt das auch, um Kant als Philosophen der modernen Kultur zu bezeichnen. Aber darf die Philosophie bei einem solchen analytischen oder ausbreitenden Verfahren, d. h. bei einer Trennung des Verschiedenen nach seiner Besonderheit stehen bleiben? Muß sie nicht zu einer Synthese fortschreiten, die aus den Teilen wieder ein Ganzes macht?

Theoretische Vereinheitlichung wird man in der Tat als letzte Aufgabe einer Philosophie der modernen Kultur ansehen, und dann ergibt sich die Frage: hat das Denken Kants auch hierfür eine wesentliche Bedeutung? Müssen wir uns darauf beschränken, festzustellen, daß es einerseits den Intellektualismus zerstörte, andererseits dem Differenzierungsprozeß des modernen Kulturlebens positiv gerecht wurde, oder finden sich in ihm darüber hinaus schon Gesichtspunkte für eine neue Synthese, die ebenso umfassend wie vereinheitlichend ist?

Eine wirklich begründete und erschöpfende Antwort ist mit großen Schwierigkeiten verknüpft und wird sich, besonders wenn man wieder nicht bei dem Buchstaben Kants, der mehrfach zu Bedenken herausfordert, stehen bleiben will, nur dadurch geben lassen, daß man auch auf die Wirkungen achtet, welche der Kritizismus in der Folgezeit ausgeübt hat. Daher verzichten wir darauf, im Zusammen-

hang dieser Schrift zu einer Entscheidung zu kommen. Sie würde eine Berücksichtigung der nachkantischen Philosophie des deutschen Idealismus in seinen wichtigsten Teilen nötig machen, d. h. sie setzt Klarheit darüber voraus, was in den Systemen, die aus dem Kantischen Denken herausgewachsen sind, für eine umfassende Vereinheitlichung des Kulturbewußtseins geleistet worden ist. Wenn irgendwo, dann gilt hier: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.

Wir müßten also den Kreis dessen, was in dieser Schrift behandelt werden soll, weit überschreiten, und daher bleibt nur übrig, daß wir einsehen: Kants Bedeutung für die Philosophie der modernen Kultur würde sogar dann in keiner Weise wieder fraglich werden, falls sich ergeben sollte, daß er mit seinen fruchtbaren Gedanken bei einer kritischen Analyse der Mannigfaltigkeit stehen geblieben ist. In einer Ausbreitung des Verschiedenen ruht nämlich auf jeden Fall der Schwerpunkt einer Philosophie der modernen Kultur. Es mußte erst einmal ihre ganze Vielseitigkeit zum theoretischen Bewußtsein gebracht sein, ehe an eine Vereinigung durch die Wissenschaft zu denken war, und auch diese Vereinigung kann nur in dem Sinne „kritisch" sich vollziehen, daß sie zugleich die Grenzen innerhalb der Mannigfaltigkeit des modernen Kulturlebens und die abgetrennte Eigenart seiner verschiedenen Kulturgebiete streng bewahrt. Jede Vereinheitlichung auf Kosten der Differenziertheit wäre ein Rückschritt. Nur eine Synthese von neuer Art bringt uns vorwärts.

Damit sind zunächst abstrakt und schematisch die Gesichtspunkte festgestellt, unter denen nun die Kantische Philosophie zu betrachten ist. Es gilt jetzt, im einzelnen noch genauer zum Bewußtsein zu bringen, was sie sowohl in negativer als auch in positiver Hinsicht für eine Theorie des modernen Kulturlebens bedeutet. Unter dem Negativen ist die Zerstörung des einseitigen Intellektualismus, unter dem Positiven die theoretische Klärung der verschiedenen Kulturgebiete in ihrer Mannigfaltigkeit und Eigenart zu verstehen. Auf diese beiden Punkte müssen wir uns in der Hauptsache beschränken. Auf das Problem der letzten Einheit der modernen Kultur kann ein Schlußkapitel nur hinweisen, um wenigstens den Ort anzugeben, der auch dafür im Kritizismus zu finden ist.

ELFTES KAPITEL

DIE KRITISCHE ÜBERWINDUNG DES INTELLEKTUALISMUS

Auszugehen haben wir von Kants theoretischer Philosophie. In ihr muß sich zeigen, wie nach Kant das wissenschaftliche Denken zur Weltanschauung des Intellektualismus steht, und inwiefern Kants Stellungnahme zu dieser Frage dem modernen Kulturbewußtsein entspricht. Mit Rücksicht hierauf wird dann sofort die Bedeutung klar, welche die Wissenschaftslehre, oder wie man seit Zeller sagt, die Erkenntnistheorie für die gesamte Weltanschauungslehre besitzt, und es ergibt sich insbesondere, weshalb gerade eine Philosophie der modernen Kultur, von der viele annehmen werden, daß sie mit Erkenntnistheorie wenig zu tun habe, ohne eine transzendental-logische Grundlegung nicht denkbar ist, falls sie den Anspruch erhebt, Wissenschaft zu geben.

Dieser Umstand veranlaßt zu einer allgemeinen Bemerkung über die Stellung des Kritizismus zur Philosophie unserer Zeit und damit über den Sinn unseres ganzen Unternehmens. Ueberall hat man schon früher der Erkenntnistheorie entscheidende Bedeutung beigelegt, wo man im Anschluß an Kant philosophierte. Aber diese Wertschätzung war nicht immer von denselben Gründen getragen wie im Zusammenhang mit unserer Fragestellung. Das gilt besonders für die Anfänge der sogenannten neukantischen Bewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Hier hatte die Erkenntnistheorie einen wesentlich anderen Sinn, und weil man sich bei der Beurteilung des „Kantianismus" überhaupt immer noch an dieser Zeit orientiert, empfiehlt es sich, zunächst auch auf die veränderte Situation hinzuweisen, damit kein Mißverständnis entsteht.

Damals sah es so aus, als solle die Philosophie im Anschluß an Kant sich auf die Ausbildung einer Erkenntnistheorie *beschränken*, und als seien die übrigen, traditionellen Probleme der Weltanschauungslehre wissenschaftlich bedeutungslos geworden. Aus der Lage des wissenschaftlichen Zeitbewußtseins verstehen wir solche Tendenzen leicht. Einmal herrschte in weiten Kreisen, wie bereits

öfter, die Metaphysik des Materialismus, und sie wollte man bekämpfen. Dazu war Kants Erkenntnistheorie die geeignetste Waffe. Zu diesem Zweck wurde sie besonders in Friedrich Albert Langes bekanntem Werk benutzt. Es gab viele, die ihre Kenntnis Kants sich in der Hauptsache aus diesem Buch geholt hatten. Auch Nietzsche z. B. dürfte zu ihnen gehören. Daß er Kant selbst gründlich studiert hat, ist nach dem, was er über ihn sagt, nicht wahrscheinlich. Langes Kant lebt noch heute.

Doch die kritische Bekämpfung des Materialismus war nur eine Seite der ersten neukantischen Bewegung. Es stand damals in wissenschaftlich interessierten Kreisen die Naturforschung, besonders die mathematische Physik, im Vordergrund, ja sie wurde als die eigentliche oder gar als die einzige „Wissenschaft" angesehen, welche diesen Namen verdiente. Nun gab Kants transzendentale Logik eine Theorie der gefeierten naturwissenschaftlichen Spezialdisziplin, und so mußte in dieser Hinsicht Kants Erkenntnistheorie vollends als die echte Philosophie der Zeit gelten. Nicht allein der Materialismus war durch sie überwunden, sondern auch die Wissenschaft, die man vor allem schätzte, philosophisch begründet. Mehr konnte man von der Philosophie überhaupt nicht verlangen, und um dies zu leisten, brauchte man in der Tat nur Erkenntnistheorie.

Mancher sieht in einem so verstandenen „Kantianismus" noch heute das Wesentliche der an Kant anknüpfenden Bewegungen, und er kann dann mit Recht glauben, daß der Kritizismus als Weltanschauungslehre nicht ausreiche, denn es gibt gewiß noch andere philosophische Probleme als den Materialismus und die Physik. Es scheint also notwendig, über den Kantianismus und seinen engen Horizont endlich hinauszukommen.

Daß Kant selbst nie daran gedacht hat, der Philosophie so bescheidene Aufgaben zu stellen wie einige der Neukantianer, ist aus seinen Schriften leicht zu ersehen, und wer nicht fähig sein sollte, sie selbst zu lesen, hätte es schon aus Kuno Fischers, mehrere Jahre vor Langes Geschichte des Materialismus erschienenem Kantbuch lernen können. Obwohl es sich im Grunde genommen von selbst versteht, muß es hier ausdrücklich gesagt werden, weil auch wir Kants Erkenntnistheorie voranstellen: nicht nur die Widerlegung des Materialismus, die für eine Philosophie der modernen Kultur keine wesent-

liche Bedeutung besitzt, sondern auch die Kantische Grundlegung der mathematischen Naturwissenschaft tritt, so wichtig ihr rein theoretischer Gehalt im übrigen sein mag, für unsere Fragestellung sogar dort zurück, wo wir uns auf die theoretische Philosophie beschränken, denn wir bringen die Erkenntnistheorie sofort mit den umfassendsten philosophischen Problemen der Weltanschauung in Verbindung.

Es ist durchaus im Sinne Kants, wenn wir das tun. Für ihn lag der Schwerpunkt, schon als er die Kritik der reinen Vernunft schrieb, nicht in der transzendentalen Aesthetik und Analytik, sondern in der Dialektik, und das bedeutet: nicht eine Theorie der Erfahrungswissenschaften ist das Hauptproblem dieses Werks, sondern um die alten, immer wiederkehrenden Probleme der Metaphysik dreht es sich. Durch ihre Behandlung wird das Fundament für eine umfassende Weltanschauungslehre gelegt, die in der Behandlung religionsphilosophischer Fragen gipfelt, und die Theorie der Mathematik und Physik ist dazu lediglich Vorbereitung. Die Grundfrage lautet: was können wir vom „Wesen" der Welt und der Gottheit erkennen? Nur weil Kant, um hierauf eine Antwort zu finden, einen Begriff der Erkenntnis überhaupt brauchte, mußte er zunächst die Disziplinen untersuchen, die „den sicheren Weg der Wissenschaft gehen", und dann erst konnte er feststellen, was eine Erkenntnis des Weltganzen und Gottes bedeutet, wie die Philosophie sie sich stets zur Aufgabe gemacht hat. Alles stand bei Kant im Dienst dieses Zwecks. Das Schicksal der Metaphysik und der Religion war es, das ihm stets am Herzen lag, wenn er philosophierte.

Man braucht nur die Vorrede zur ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft zu lesen, und man kann nicht mehr glauben, Kants Hauptziel in diesem Buch sei eine Theorie der mathematischen Naturwissenschaft gewesen. Nur wer der Philosophie eine so universale Aufgabe stellt, wie Kant es stets tat, hat das Recht, sich einen „Kantianer" zu nennen. Für philosophische Spezialisten, die nichts anderes als Erkenntnistheoretiker sein wollen, ist die Bezeichnung durchaus ungeeignet. Auch, ja gerade Kantianismus ist Lehre vom All der Welt.

Die Vorrede zur zweiten Auflage der Vernunftkritik läßt über diesen Tatbestand vollends keinen Zweifel, und in ihr wird auch bereits unzweideutig auf den Punkt hingewiesen, der für unseren

Zusammenhang wichtig ist. Es gilt, mit Rücksicht auf die letzten Fragen, welche die Philosophie überhaupt zu stellen vermag, den üblichen Erkenntnisbegriff zu berichtigen, und zwar in einer Weise, die auf eine Umkehrung der bisher herrschenden Ansicht vom Wesen der Objektivität oder der Beziehung des Erkennens auf seinen „Gegenstand" hinauskommt. Was das für die Philosophie der modernen Kultur bedeutet, insofern dadurch der Intellektualismus zerstört wird, ist jetzt klarzustellen. Wir knüpfen dabei an Kants Wortlaut an und geben dann eine Interpretation unter dem uns leitenden Gesichtspunkt, die möglichst kurz den für uns entscheidenden Gedanken heraushebt.

„Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte." Das kann man als gerichtet gegen die griechische Auffassung ansehen. „Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten." Im Anschluß hieran folgt dann der berühmte Vergleich mit dem ersten Gedanken des Kopernikus, „der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ."

Der Gedanke ist in seiner allgemeinsten Form von Kant absichtlich paradox, oder wie er sagt, widersinnisch zum Ausdruck gebracht. Wir versuchen, ihn ohne Paradoxie darzustellen, was schon mit Rücksicht auf die Ueberschätzung des Paradoxen sich empfiehlt, wie sie aus den angegebenen Gründen im rationalistischen Europa besonders leicht entsteht. Mit negativem Intellektualismus, der das Absurde liebt, hat Kant nichts gemein. Zugleich ist die Darstellung so zu gestalten, daß die Beziehung zum Problem des Intellektualismus ausdrücklich hervortritt, und zu diesem Zweck reicht die allgemeinste Formulierung Kants nicht aus.

Wir sahen, wie es notwendig zur intellektualistischen Bestimmung des Weltwesens kommt, solange man den Begriff für dessen

Abbild hält oder glaubt, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden könne, und das scheint unter den üblichen Voraussetzungen unvermeidlich. Beruht die Wahrheit darauf, daß unsere Erkenntnis sich nach dem Gegenstand richtet, dann muß der Gegenstand dem Begriff gleich sein, denn sonst erkennt der Begriff den Gegenstand nicht oder wird nicht mit Recht wahr genannt. Daran vermag nun aber die bloße Umkehrung des Verhältnisses von Gegenstand und Erkenntnis, die Kant vornimmt, für sich allein noch nichts zu ändern. Auch wenn kopernikanisch der Gegenstand sich nach dem Begriff richtet, müssen Begriff und Gegenstand doch immer einander gleichen, wo Erkenntnis zustande kommen soll. Ja, der Intellektualismus scheint sich jetzt erst recht als notwendige Konsequenz zu ergeben. Es wird ja ausdrücklich gesagt, daß das Erkannte sich nach dem Erkenntnismittel zu richten, also erkenntnismäßig zu sein habe.

So liegt es in der Tat: der Kopernikanische Standpunkt allein führt uns in bezug auf die Ueberwindung des Intellektualismus nicht weiter, ja er kommt, solange wir ihn einfach als Umkehrung der üblichen Meinung betrachten, wirklich auf etwas „Widersinnisches" hinaus, denn es muß ganz unbegreiflich bleiben, wie es zugeht, daß die Gegenstände sich nach der Erkenntnis richten. Wo man an der Abbildtheorie festhält, hat das keinen verständlichen Sinn.

Wie ist also der Kopernikanische Standpunkt in Wahrheit zu nehmen? Wir müssen stets daran denken, daß Kants Erkenntnislehre in der Hauptsache K a t e g o r i e n l e h r e ist, d. h. sich mit den F o r m e n der Erkenntnis beschäftigt, um von hier aus das Problem der Objektivität der Erkenntnis in Angriff zu nehmen. Dann erst wird die Tragweite der Kantischen Umkehrung klar, die er mit der Lehre des Kopernikus vergleicht. Wir dürfen mit anderen Worten nicht die Erkenntnis und ihren Gegenstand so einander gegenüberstellen, daß wir beide in ihrer T o t a l i t ä t nehmen, sondern wir müssen darin Form und Inhalt unterscheiden und mit Rücksicht auf jeden dieser verschiedenen Bestandteile g e s o n d e r t die Erkenntnis und ihren Gegenstand miteinander vergleichen. Wie steht es dann mit der Abbildtheorie? Damit erst kommen wir auf einen neuen Weg und in einen Zusammenhang mit dem Problem des Intellektualismus.

Die übliche Einsicht, die Kant zerstörte, setzt voraus, es gäbe unabhängig von der Erkenntnis Gegenstände, die wie alle Gegenstände aus Form und Inhalt bestehen, und die Erkenntnis erfasse den Gegenstand dadurch, daß sie ihm mit Rücksicht auf Form und Inhalt gleicht, also sowohl die Form als auch den Inhalt abbildet. Demnach liegt es nicht etwa so, daß erst Kant Form und Inhalt im Erkennen voneinander scheidet. Das hat man immer getan, und ohne diese Scheidung kommt keine Philosophie aus. Das Eigentümliche der Kantischen Lehre besteht vielmehr darin, daß Form und Inhalt der Erkenntnis bei ihm in ein anderes Verhältnis zueinander gesetzt werden als in der vor ihm herrschenden Theorie.

Mit Rücksicht auf den Inhalt der Erkenntnis können wir allenfalls von einem Abbilden des Objektes durch das erkennende Subjekt reden. Mit Rücksicht auf die Form dagegen wird die kopernikanische Umkehrung notwendig, und im Zusammenhang mit Kants Kategorienlehre verliert sie dann jeden Anschein von Paradoxie. Ja, wenn man sich auf das logische Wesen der kategorialen Faktoren besinnt, muß sofort klar werden, daß die Form nicht, wie ein realer Gegenstand, z w e i m a l da sein kann, einmal im Objekt und dann im Subjekt, und daß es daher von vorneherein unmöglich ist, zu sagen, die Form des Objekts sei der Form des Subjekts g l e i c h oder werde von ihr abgebildet. Die Form ist vielmehr stets ein und d i e s e l b e Form, d. h. nicht um Gleichheit, sondern um Identität von Erkenntnis und Gegenstand handelt es sich.

Das aber bedeutet, es gibt keine für sich bestehenden Gegenstände, deren Formen abzubilden möglich ist, sondern das Erkennen besteht darin, daß wir einem Inhalt die Erkenntnisform verleihen. So entsteht ein neuer Begriff des Erkennens, der sich kurz so bestimmen läßt. Die Beziehung unserer Erkenntnis auf den Gegenstand ist nicht auf ein Abbildverhältnis zurückzuführen, sondern allein darauf, daß die Verbindung der Vorstellungen, mit denen wir erkennen, wie Kant sagt, einer „Regel“ unterworfen wird. Das aber, bedeutet: bringen wir einen Inhalt nach einer Regel unter die Form, die zu ihm gehört, dann haben wir ihn als Gegenstand erkannt.

Dies kann genügen, um das allgemeine Prinzip klar zu machen. Auf die Beweise, die Kant für seine Ansicht gibt, kommt es hier nicht an. Wir verstehen das Ergebnis: Erkennen ist nach Kant nicht ein

Abbilden für sich bestehender Gegenstände, sondern das Formen eines Inhaltes nach Regeln, die gelten. Damit wird begreiflich, wie nicht nur in bezug auf den Inhalt, sondern auch in bezug auf die Form die Erkenntnis mit dem Gegenstand „übereinstimmt", und wie trotzdem von einem Abbildverhältnis zwischen Gegenstand und Erkenntnis nicht mehr geredet werden darf, denn das kopernikanische sich Richten des Gegenstandes nach der Erkenntnis mit Rücksicht auf die Form besteht ja darin, daß der Gegenstand dieselbe Form hat wie seine Erkenntnis. Die Ersetzung der Gleichheit durch die Identität stellt somit die Voraussetzung, auf welcher der griechische Intellektualismus wie auf etwas völlig Selbstverständlichem beruhte, in Frage, und trotzdem wird die Objektivität der Erkenntnis dadurch in keiner Weise skeptisch angetastet.

Doch auch diese Wandlung im Begriff des Erkennens macht noch nicht völlig klar, wie damit der Intellektualismus endgültig beseitigt ist. Nur seine Voraussetzungen scheinen in Frage gestellt, er selber aber noch nicht in jeder Hinsicht widerlegt. Ja man könnte meinen, es ergäbe sich jetzt mit Notwendigkeit eine neue, radikal intellektualistische Deutung des Erkennens, die nicht nur die Welt dem Intellekt gleichen läßt, der sie begreift, sondern sie mit ihm identisch setzt. Alles scheint jetzt vollends „intelligibel" geworden. Die Formen der Gegenstände sind ja gerade nach Kants Auffassung als Formen des logisch denkenden Subjekts oder als theoretische Kategorien durchaus intellektuell, und die Gegenstände haben daher mit Rücksicht auf ihre Form nach wie vor einen logischen oder intellektuellen Charakter.

So ist es in der Tat, und diesen Charakter dürfen sie auch nicht verlieren, falls sie nicht aufhören sollen, theoretische Gegenstände oder Objekte der Erkenntnis zu sein. Dennoch besteht gegenüber dem griechischen Intellektualismus mit Rücksicht auf den für uns entscheidenden Punkt ein prinzipieller Unterschied, ja Gegensatz. Die im Sinne Kants erkannten und intellektuell geformten Gegenstände können nicht mehr als das betrachtet werden, was das Wesen der Welt ausmacht, wie es „an sich" besteht, und wir haben daher keinen Grund mehr, anzunehmen, die Welt müsse in ihrem tiefsten Grunde als ein Inbegriff von intelligiblen Gegenständen gedacht werden. Ja es wird jetzt geradezu unmög-

lich, daß die Welt selber irgendwie mit dem zusammenfällt, was der Intellekt von ihr erfaßt. Nur die Formen der Gegenstände, die wir erkennen, sind intellektuell. Ihr Inhalt dagegen ist es nicht. Soweit es sich um erkennbare Gegenstände handelt, stellt er sich vielmehr als sensibel dar, weil nur ein sinnlicher Inhalt, der uns unmittelbar gegeben ist, sich in die Form unseres Intellekts bringen und dadurch als Gegenstand erkennen läßt. Von einem intelligiblen Inhalt des Wesens der Welt wissen wir nach Kant nichts, und können wir theoretisch erkennend nichts wissen. Wir erkennen immer nur die Sinnenwelt, und das übersinnliche Wesen bleibt dem erkennenden Intellekt völlig unzugänglich. Falls das zutrifft, ist damit der griechische Intellektualismus, der es den Metaphysikern der Neuzeit unmöglich machte, die moderne Kultur zu verstehen, gründlich beseitigt.

Daß dies der Sinn von Kants Lehre ist, kann nicht bestritten werden. Leider hat Kant für das Wesen der Welt, das man im Griechentum als logisch oder intellektuell ansah, den Namen des „Intelligibeln" beibehalten, und das ist einigermaßen verwirrend. Das Wort paßt nach Kants Lehre auf das dem Intellekt unzugängliche Reich so wenig wie möglich, und daß er es trotzdem zu seiner Bezeichnung benutzt, läßt sich allein daraus verstehen, daß sein Geist „zweier Zeiten Schlachtgebiet" war. In der Terminologie oft wenig glücklich, verwendete er für seine neuen Begriffe die alten, durch ihn für sie sinnlos gewordenen Wörter. Wir dürfen bei dem Ausdruck intelligibel nach Kant nur noch an das Uebersinnliche denken und nicht an das, was das Wort eigentlich bedeutet.

Sachlich steht fest: das „an sich" der Welt ist nur unter den griechischen Voraussetzungen intelligibel zu nennen, und gerade sie hat Kant zerstört. Ihm ist das Weltwesen unerkennbar, also nicht das, was der Intellekt als intelligibel erfaßt. Soweit die rein theoretische Philosophie in Betracht kommt, bleibt demnach vom Griechentum bei Kant nur der Name für das Absolute, und diese Terminologie darf den Kernpunkt nicht verhüllen. Beim Erkennen sind wir auf die Sinnenwelt angewiesen, deren Inhalt wir nach Regeln in Formen unseres Intellekts denken. Lediglich die Formen der sinnlichen Gegenstände bleiben also intellektuell. Das aber bedeutet den denkbar größten Gegensatz zur griechischen Weltan-

schauung, und zwar nicht nur mit Rücksicht auf die Theorie des Erkennens, sondern auch, ja gerade mit Rücksicht auf die allgemeinsten Probleme, die den Sinn des Kulturlebens und die Religion betreffen.

Im einzelnen läßt sich das für die früher hervorgehobenen Kennzeichen des Intellektualismus jetzt Punkt für Punkt leicht zeigen. Die theoretische Seite ist ohne weiteres klar. Die Welt braucht in ihrer Totalität keinen begrifflichen oder logischen Charakter mehr zu tragen. Ja ihr Sein kann mit dem Denken nicht mehr so zusammenfallen, daß es sich nur als Gedanke denken läßt. Der theoretische Mensch darf nicht glauben, das Weltganze gleiche dem Geist, mit dem er es begreift. Auch wenn es ihm gelingt, seine Gedanken in ein logisches System zu bringen, ist er nicht berechtigt, anzunehmen, daß die Welt selber ein logisch geordneter Kosmos sei. Zugleich fehlt jede Veranlassung dafür, das Irrationale und Sensible für ein Sein zweiten Grades oder gar für Schein zu halten. Ist doch die Sinnenwelt vielmehr nach Kant das Einzige, was wir erkennen, indem wir sie in die Formen des Intellekts bringen. So steht sie dem Intellekt näher als das übersinnliche Weltwesen, welches sich seiner Herrschaft völlig entzieht und insofern von allem wahrhaft Intelligibeln weit abliegt.

Damit ändert sich dann notwendig auch unsere Ansicht über die Bestimmung des Menschen. Nicht durch das theoretische Denken setzen wir uns in Verbindung mit dem All, und nicht vom Intellekt aus kann sich der Sinn unseres Lebens erschließen. So wenig wie der Logos die wahre Realität ist, darf er als der Weltzweck oder als das höchste Gut gelten. Ist die Weltherrschaft der theoretischen Vernunft einmal zerstört, dann kann es uns nicht mehr einfallen, alle Güter der Kultur an intellektuellen oder logischen Werten messen zu wollen.

Endlich bekommt, wie kaum ausdrücklich gesagt zu werden braucht, auch die Religion ein völlig anderes Gesicht als im klassischen Griechentum. Lebt die Gottheit nicht mehr in der theoretischen Weltvernunft, so darf der Mensch auch nicht mehr glauben, durch theoretische Einsicht mit ihr religiös verbunden zu sein, und Religion muß etwas ganz anderes als adäquate Erkenntnis Gottes bedeuten. Gott liegt ebenso wie das Wesen der Welt außerhalb der intellektuellen Sphäre. Will die Philosophie trotzdem einen Begriff

von ihm bilden, was sich in der Theorie der Religion nicht vermeiden läßt, dann ist seine Bestimmung als „Denken des Denkens" so ungeeignet wie möglich. Nur als ein atheoretisches Gebilde oder als Begriff eines Unbegreiflichen läßt sich Gott noch theoretisch fassen, und religiös bleiben alle theoretischen Begriffe von ihm unzureichend, denn sie kommen im Grunde, wie das Wort atheoretisch, darauf hinaus, zu sagen, was Gott nicht ist, sind also religiös „nichtssagend" oder leer.

Kurz, radikaler als es durch die kantische Umbildung des Erkenntnisbegriffs geschieht, lassen sich die Voraussetzungen und Folgerungen des griechischen Intellektualismus im Prinzip nicht zerstören, soviel Reste der alten Ansicht in Einzelheiten bei Kant auch noch stehen geblieben sein mögen. Es eröffnet sich damit die Möglichkeit, eine umfassende Weltanschauungslehre auszugestalten, die weit davon entfernt ist, durch die Theorie den theoretischen Menschen zum Ideal des Menschen überhaupt zu machen und die atheoretischen Eigenwerte, wenn sie sie theoretisch begreift, irgendwie anzutasten oder herabzusetzen. Der Bann des Intellektualismus, der nach den Zeiten der Renaissance und der Reformation die Philosophie zunächst daran hinderte, zu dem modernen Kulturbewußtsein seiner Totalität nach in eine fruchtbare Beziehung zu treten und es mit Rücksicht auf seinen ganzen Umfang theoretisch zu würdigen, ist jetzt endgültig durchbrochen.

Ja wir können noch mehr sagen und in gewisser Hinsicht sogleich über die bloße Negation hinausgehen. Wir sind nicht nur mit einem Schlage von allen Konsequenzen des Intellektualismus befreit, sondern erhalten den Ausblick auf eine neue Situation auch in positiver Hinsicht. So hoch wir den Eigenwert der begrifflichen Forschung als theoretische Menschen im Sinne des Griechentums schätzen mögen, dürfen wir jetzt trotzdem im Begriff nicht mehr die einzige Form des Welterfassens sehen. Der Logos stellt sich lediglich als eine der Formen dar, die der Mensch bei seinem Verhalten zur Welt sich wählen kann, und es ist uns daher verboten, ihm Alleinherrschaft über das gesamte Kulturleben einzuräumen. Die anderen Seiten des Menschen bekommen also nicht nur im atheoretischen Leben Spielraum zu freier Entfaltung, sondern es entstehen auch für den theoretischen Menschen mit Rück-

sicht auf sie positive Pflichten, sobald er über das Wesen der Kultur nachdenkt.

Ist die Wissenschaft nämlich als besonderes Kulturgut neben anderen erkannt, und so die wissenschaftliche Auffassung der Welt als eine besondere neben anderen Stellungnahmen zu ihr dargetan, dann muß auch, ja gerade der theoretische Mensch, der universal denken will, die atheoretischen Werte wie die sittlichen, die staatlichen, die künstlerischen, die religiösen als selbständige Eigenwerte anerkennen, die niemals an dem theoretischen Wert einer bloß intellektuellen Vollkommenheit zu messen sind. Sie stellen dann an das Nachdenken durch ihre Eigenart bestimmte Forderungen, denen der Philosoph sich nicht entziehen kann.

Kurz, wenn die griechische Abbildtheorie des Erkennens fällt, zeigt sich die Weltanschauung des Intellektualismus sofort als eng und unzureichend, und ihre Erweiterung wird unter rein theoretischen Gesichtspunkten zu einer notwendigen Aufgabe. Daraus ergibt sich vollends die universale Bedeutung des scheinbar so spezialistisch verfahrenden und als rationalistisch gescholtenen Kritizismus. Es wird durch ihn nicht nur die Basis für eine umfassende moderne Wissenschaftslehre gelegt, sondern eine allseitige Theorie des gesamten Kulturlebens zur wissenschaftlichen Notwendigkeit.

Andererseits hat die Wissenschaft von ihrem Eigenwert nicht das Geringste eingebüßt und kann ihr Eigenwesen ungehemmt entfalten. So wenigstens entsprach es der Absicht Kants. Freilich wird bis auf den heutigen Tag bestritten, daß der Kritizismus auch in dieser Hinsicht wissenschaftlich voll befriedigend sei. Das Erkennen, sagt man, läßt sich nicht in der Weise beschränken, wie Kant es will. Beim Unerkennbaren darf sich die Wissenschaft nie beruhigen. Wir erörtern auch diesen Punkt noch ausdrücklich, und zwar so, daß wir hierbei wieder zwischen Kants Prinzip und seiner Durchführung in Einzelheiten scheiden.

Einfach bleibt zunächst dies: die kritisch erkenntnis-theoretisch begründete Ueberwindung des Intellektualismus hat mit jenen theoriefeindlichen Bestrebungen, die in einer — theoretisch betrachtet — willkürlichen Weise das „Gefühl" oder den „Willen" oder irgendeine andere irrationale Macht als Weltherrscher proklamieren, nichts gemein. Diese antirationalistischen Tendenzen mögen den fühlenden

oder wollenden Menschen Befriedigung geben. Der theoretische Mensch kann nichts mit ihnen anfangen, ja er muß sich gegen sie auflehnen, denn durch sie wird der Wert, ohne den das theoretische Denken nicht bestehen kann, in seiner Eigenart bedroht oder in seiner Eigenbedeutung vernichtet. Das Suchen nach Wahrheit um der Wahrheit willen ist dann sinnlos geworden. Kant dagegen überwand die Weltanschauung des Intellektualismus als theoretischer Mensch mit rein theoretischen Mitteln, und das wissenschaftliche Erkennen behält innerhalb der genau angegebenen Grenzen im Gesamtleben der Kultur seine unantastbare Position.

Freilich, das Weltwesen theoretisch zu erfassen oder gar die Gottheit mit Begriffen adäquat zu erkennen, darauf muß die Philosophie als Wissenschaft verzichten, und darin kann man die Aufrichtung von Schranken sehen, die für den theoretischen Menschen schwer zu ertragen sind. Doch bleibt auch hier zunächst bestehen: was Kant für unmöglich erklärte, war ja nach der Meinung der theoretischen Menschen selber bisher in befriedigender Weise noch niemals gelungen. Kant hat also nichts zerstört, das theoretischen Wert besaß, sondern nur den Grund des Mißlingens der alten intellektualistischen Metaphysik aufgedeckt und damit gezeigt, weshalb der Mensch eine theoretische Welt- und Gotteserkenntnis im früher angestrebten Sinn nicht erreichte.

Dazu kommt andererseits: je unzweideutiger die Unmöglichkeit einer „dogmatischen" Erkenntnis vom Weltwesen sich ergibt, um so fester ist die Grundlage für das wissenschaftliche Erkennen geworden, das Erfolge gehabt hat und Erfolg verspricht. Alle Skepsis, die sich gegen überschwängliche Erkenntnisziele mit Recht wandte, wird für die echte und sich ihres erreichbaren Zieles bewußte Wissenschaft für immer aus dem Feld geschlagen. Gewiß hat also Kant die Erkenntnis als Kritiker begrenzt und dem theoretischen Menschen den Anspruch auf Alleinherrschaft über die gesamte Kultur entzogen. Aber damit ist zugleich der Wissenschaft, die darauf ausgeht, sich als ein Glied der Totalität des Kulturlebens einzuordnen, jedes Recht eingeräumt, das sie beanspruchen kann. Kant weist nach, daß die Grenze zugleich die Größe des Erkennens ausmacht, und daß gerade auf kritischem Boden der theoretische Mensch Gelegenheit bekommt, sich in der Beschränkung als Meister zu zeigen.

Trotzdem hat man auch, ja gerade vom theoretischen Standpunkt Kants Ueberwindung des Intellektualismus unbefriedigend gefunden. Die Wissenschaft, sagt man, verträgt eine Begrenzung ihres Gebietes überhaupt nicht. Sie ist ihrem Wesen nach schrankenlos. Von überschwänglichen Zielen des Erkennens zu reden, hat keinen Sinn, denn die Theorie kann sich ihre Aufgabe niemals zu umfassend stellen. Sie will, ja sie darf nicht darauf verzichten, auch zum übersinnlichen Wesen der Welt und der Gottheit erkennend vorzudringen. Die Tendenz zum Unbedingten hat die Griechen groß gemacht. Unerkennbares bleibt stets etwas noch Unerkanntes, und Unerkanntes duldet die Philosophie als Wissenschaft vom Universum auf keinen Fall in ihrer Welt. Das Unerkannte bedeutet für sie immer ein erst noch zu Erkennendes. Sie muß daher stets von neuem über Kant hinausstreben und in einer Metaphysik des Absoluten den Abschluß suchen.

Ja man kann darauf hinweisen, daß Kant selber die von ihm gezogenen Grenzen nicht eingehalten hat. Er redet vom „an sich" der Welt und weiß im Grunde genommen sehr gut, was er darunter und unter „Gott" versteht. Dies Wissen aber kann nur auf einer Erkenntnis beruhen, und so ist auch der Kritizismus von einer theoretischen Erfassung des Absoluten durchaus nicht frei. Es kommt nur darauf an, die Ansätze zu einer neuen Metaphysik, die sich bei Kant finden, weiter auszubilden. Sobald das gelingt, ist es mit der kritischen Beschränkung der Erkenntnis auf die Sinnenwelt wieder vorbei, und wir befinden uns in der alten Situation des am Griechentum geschulten Denkens.

Man mag zugeben, daß solche Sätze, soweit sie sich auf den geschichtlichen Kant beziehen, etwas Berechtigtes enthalten. Aber beruht ihr Recht nicht vielleicht darauf, daß Kant sein eigenes Prinzip noch nicht radikal genug durchgeführt, daß er selbst noch zu viel Voraussetzungen des Intellektualismus in seine Philosophie übernommen hat? Kommt nicht die angedeutete Argumentation, die das Unerkennbare mit dem noch Unerkannten gleichsetzt, auf eine petitio principii hinaus? Ist nicht schon die Behauptung: wenn es im Wesen der Welt Unerkennbares gibt, so muß das ein noch Unerkanntes und daher in Zukunft eventuell zu Erkennendes sein, eine Form des Intellektualismus? Läßt sich Kants Theorie nicht so wei-

terführen, daß auch der Begriff des Unerkennbaren jeden theoretischen Stachel verliert, und daß dann mit diesem Wort nur noch auf Sphären hingewiesen wird, denen gegenüber jeder Begriff des Erkennens seinen Sinn verliert, so daß man von dem Absoluten als einem jetzt noch Unerkannten und daher in Zukunft zu Erkennenden in keiner Weise mehr reden darf?

Man braucht, falls diese Frage zu bejahen sein sollte, nicht anzunehmen, daß Kant mit der Beschränkung der Erkenntnis auf die Sinnenwelt in Raum und Zeit das letzte Wort gesprochen hat. Vielleicht können wir Unsinnliches erkennen, das ebenso unzeitlich wie unräumlich ist. Ja vielleicht läßt sich zeigen, daß gerade der Kritizismus eine Erkenntnis des Unsinnlichen voraussetzt und einschließt. Dies Unsinnliche würde dann eventuell mit Recht auch den Namen des Intelligiblen führen, weil es das Verstehbare ist im Unterschied vom sinnlich Wahrnehmbaren, das unverständlich bleibt. Eine Wissenschaft vom Intelligibeln in diesem Sinne des Worts ist vielleicht sogar die eigentliche Aufgabe der Philosophie. Es könnte ein unbegründetes Vorurteil sein, daß der unmittelbar gegebene Stoff, den wir kategorial formen, sinnlich sein muß. Es gibt vielleicht unsinnliches Material und Formen des Erkennens, die dazu gehören, so daß einer Wissenschaft vom mundus intelligibilis grade nach den kritischen Prinzipien des kopernikantischen Standpunktes nichts im Wege steht. Das alles bleibt möglich[1]).

Fällt darum aber das erkennbare Intelligible notwendig mit dem „an sich" der Welt oder dem Absoluten oder der Gottheit zusammen? Das wäre eine unbegründete Behauptung. Läßt sich nicht vielmehr eventuell zeigen, daß, je mehr man den Bereich des Erkennens erweitert, und je vollkommener man nicht nur alles Sensible,

---

1) Näher kann ich auf diese Fragen in einem Buch über Kant nicht eingehen. Zur Sache ist meine Abhandlung: Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. Eine Problemstellung (Logos, XII, 1923, S. 235 ff.) zu vergleichen. Ich hoffe bald in anderem Zusammenhange zeigen zu können, was ich unter einer Erkenntnis der intelligiblen Welt verstehe, und inwiefern diese etwas prinzipiell anderes bedeutet als die von Kant in der Kritik der reinen Vernunft durch die Dialektik aufgelöste Metaphysik. Die Identifizierung des Unsinnlichen mit dem Uebersinnlichen und des Intelligibeln mit dem Absoluten mag durch die Tradition zur selbstverständlichen Gewohnheit geworden sein, an der auch Kant noch festhielt. Begründet ist sie darum nicht.

Wahrnehmbare, sondern auch alles Intelligible, Verstehbare theoretisch erfaßt hat, das Absolute oder die Gottheit dadurch dem theoretischen Menschen um so unfaßbarer wird? Müssen nicht auf dem Boden einer konsequent „kopernikanisch" zu Ende gedachten Erkenntnistheorie, die auch für die Erkenntnis der intelligiblen oder verstehbaren Welt Platz hat, das Weltwesen und die Gottheit, wenn man sie überhaupt denken will, so gedacht werden, daß gerade der theoretische Mensch sie nicht mehr zu Gegenständen der Erkenntnis machen wollen kann? Gibt das nicht erst die wahre Ueberwindung des Intellektualismus? Sie könnte vielleicht zeigen, wie grade das universale Erkennen sich selbst zerstört, wo es darauf ausgeht, das absolute Wesen der Welt oder der Gottheit zum Gegenstand der Wissenschaft zu machen oder es irgendwie theoretisch zu erkennen.

Wie weit eine kritische Behandlung solcher Fragen noch auf dem Boden der Kantischen Philosophie möglich ist, soll hier nicht erörtert werden. Jedenfalls müßte die Lösung der angedeuteten Probleme über den Buchstaben Kants weit hinausführen. Auch über seinen „Geist"? Wir können in unserem Zusammenhang auf eine Entscheidung schon deshalb verzichten, weil auch ohne sie an der Bedeutung Kants, die er als Philosoph der modernen Kultur besitzt, nicht mehr zu zweifeln ist.

Was wir zeigen konnten, genügt, um klar zu machen: Kants Denken steht mit dem modernen Kulturbewußtsein grundsätzlich in Harmonie, und das bedeutet zunächst für den theoretischen Menschen: Kant rechtfertigt das Streben, das seit der Renaissance in Europa entstanden war, wieder wie früher in Griechenland „um der Betrachtung willen" die Wissenschaft zu lieben, indem er den Eigenwert einer Erforschung der Wahrheit für die gesamte Sinnenwelt außer Frage stellte. Will man darin zugleich die Aufrichtung von Schranken für das Erkenntnisstreben sehen, so mag man das tun. Aber um auf diesem Wege Kants Ueberwindung des Intellektualismus in Frage zu stellen, wird man nicht nur nachweisen müssen, daß es überhaupt noch eine prinzipiell andere Art der Erkenntnis gibt als die von Kant begründete der Sinnenwelt, sondern daß sie zugleich das letzte Wesen der Welt oder das Absolute oder die Gottheit theoretisch adäquat zu begreifen vermag.

Solange dieser Nachweis von der Wissenschaft nicht geführt ist, bleibt es dabei: durch die Schranken, die Kant dem Erkennen setzt, indem er es von dem Absoluten und der Gottheit abscheidet, werden zugleich andere Schranken, die für den modernen Menschen in seiner Totalität unerträglich sind, niedergerissen. Das Recht, auch an den Eigenwerten des Staates als in sich ruhenden, autonomen Werten, die völlig außerhalb der intellektuellen Sphäre liegen, zu arbeiten, und einer Gottheit zu dienen, die der Erkenntnis zwar entzogen ist, an die zu glauben aber keine Wissenschaft uns verbieten kann, ist von jeder intellektualistischen Einschränkung befreit. Dafür wird der „ganze Mensch" gern auf eine theoretische Erkenntnis des „Absoluten" verzichten.

So verstanden ist schon der Erkenntnistheoretiker Kant der Erlöser für die theoretische Not des modernen Menschen, der auch in der atheoretischen Kultur lebt, und er sichert überdies dem Forscher nicht allein den Sinn seiner einzelwissenschaftlichen Betätigung, sondern macht zugleich den Weg frei zu einer wahrhaft umfassenden Philosophie jener modernen Kultur, die sich seit Renaissance und Reformation in Europa auf wissenschaftlichem, politischem und religiösem Gebiet entwickelt hat.

ZWÖLFTES KAPITEL

DIE KRITISCHE THEORIE DES ATHEORETISCHEN

Aber Kant hat noch mehr getan. Wir haben nun zu verstehen, was sein Denken nicht nur für die negativ befreiende erkenntnistheoretische Grundlegung, sondern auch für die positiv kritische Ausgestaltung der atheoretischen Teile einer modernen Kulturphilosophie bedeutet, und zwar ist die Frage zu stellen, wie bei Kant die verschiedenen Wertgebiete der Kultur in ihrer atheoretischen Eigenart theoretisch ins Bewußtsein gehoben sind. Daraus muß sich ergeben, inwiefern der Kritizismus auch inhaltlich jener Differenzierung des Kulturbewußtseins entspricht, von der wir zeigen konnten, daß sie für das Wesen der Neuzeit seit Renaissance und Reformation charakteristisch ist.

Denken wir wieder daran, wie in diesen Zeiten griechische Wissenschaft, römisches Staatsleben und christliche Religion auseinandertreten, und welchen Sinn es hat, den objektiven Gehalt der drei Kulturmächte, die sich von neuem verselbständigen, mit den drei Seiten der Menschennatur, dem Denken, Wollen und Fühlen in Verbindung zu bringen. Dann wissen wir gleich, an welche Gedanken Kants wir uns jetzt zu halten haben. Ja der entscheidende Punkt wurde schon erwähnt. In der Einleitung zur Kritik der Urteilskraft und in der Abhandlung über Philosophie überhaupt gibt Kant selbst eine Gliederung seines Systems, und wir brauchen nur die Tafel ins Auge zu fassen, die dort, um die Uebersicht zu erleichtern, von ihm aufgestellt ist, dann dürfen wir sagen: schon in ihr wird das Prinzip einer spezifisch modernen Kulturphilosophie in der für unsere Fragestellung wesentlichen Hinsicht wenigstens implicite zum Ausdruck gebracht, denn das Wesen auch der atheoretischen Kultur ist hier inhaltlich in seiner Eigenart so gekennzeichnet, daß es sich deutlich von dem der wissenschaftlichen Forschung abhebt.

Vorangestellt sind dabei von Kant die drei „Vermögen des Gemüts", das Vorstellungsvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen. Das erinnert an Diltheys Gliederung, die auch wir benützten. Ja in veränderter Reihenfolge haben wir hier dieselbe psychologische Einteilung des Seelenlebens in Denken, Wollen und Fühlen, deren Sinn wir bereits zu verstehen suchten. Zugleich muß klar geworden sein, daß, solange wir solche Begriffe nur psychologisch nehmen, mit ihnen für eine Gliederung der Philosophie, wie Kant sie versteht, noch nichts zu machen ist. Kant wollte denn auch Denken, Wollen und Fühlen nicht etwa als seelische Tatsachen mit Rücksicht auf ihren faktischen Bestand oder Verlauf, also psychologisch untersuchen, sondern die verschiedenen Seiten des Subjekts interessierten ihn soweit, als es für sie verschiedene „Prinzipien a priori" gibt. Diese aber sind auf einen objektiven Gehalt „anzuwenden", der dadurch einen vom faktischen Seelenleben völlig unabhängigen Bestand bekommt. Anders kann eine Philosophie der Kultur nicht verfahren, wo sie vom psychischen Sein redet [1]).

1) Vgl. oben das sechste Kapitel über Denken, Wollen, Fühlen. S. 62 ff. Wer Kants „Tafel" nicht g e n a u gegenwärtig hat, wird gut tun, sie unter den hier angegebenen Gesichtspunkten zu studieren. Sie ist für unsern Zusammenhang sehr wichtig.

Wodurch es kam, daß trotzdem auch die psychologische Dreiteilung in Kants Philosophie eine wesentliche Rolle spielt, ist eine historische Frage, die uns in diesem Zusammenhang nichts angeht. Es gibt, wie jeder weiß, manche Teile des Kantischen Systems, die man erst von ihrem geschichtlich bedingten „Buchstaben" befreien muß, um zu ihrem übergeschichtlichen „Geist" vorzudringen, und viel auffallender als das inadäquate Gewand, das die Gedanken bei Kant selbst noch haben, ist der Umstand, daß in der Folgezeit auch so selbständige Denker wie z. B. Cohen und Windelband gerade in diesem Punkt am Buchstaben Kants festgehalten haben, wo er doch dem antipsychologistischen „Geist" des Kritizismus offenbar widerspricht. Doch auch das mag unerörtert bleiben, und ebensowenig legen wir darauf Gewicht, daß Kants psychologische Dreiteilung nicht von ihm selbst stammt, sondern den Theorien relativ unbedeutender Zeitgenossen entnommen ist. Man könnte fragen, ob sie bei Kant in Wahrheit noch Psychologie gibt, oder ob in ihr nicht etwas ganz anderes zum Ausdruck kommt als eine Gliederung des seelischen Geschehens mit Rücksicht auf dessen empirische Realität. Der Gedanke liegt nahe, es sei zu der Unterscheidung von Vorstellungsvermögen und Begehrungsvermögen, d. h. zu der alten Gegenüberstellung von Kontemplation und Aktivität, als drittes das „Gefühl" deswegen hinzugefügt, weil es Verhaltungsweisen gibt, die mit Rücksicht auf ihren S i n n in der Alternative von Aktivität und Kontemplation nicht untergebracht werden können. Doch, wie es sich damit auch verhalten möge, sachlich steht jedenfalls fest: die Unterschiede im subjektiven Sein werden philosophisch erst bedeutsam durch die Beziehung des Subjektes auf einen o b j e k t i v e n G e h a l t von S i n n g e b i l d e n.

Fassen wir daher sogleich die Prinzipien a priori, von denen Kant redet, ins Auge. In ihnen, nicht in der psychologischen Dreiteilung, steckt das Wesentliche für die Philosophie der Kultur, und wir brauchen es nicht erst (wie bei Dilthey das Geschichtliche) aus der psychologischen Umkleidung herauszulösen, denn Kant selbst gibt es ausdrücklich an. Drei Arten von Prinzipien kennt er, die von ihm nebeneinander gestellt werden, und von denen zunächst keine der anderen über- oder untergeordnet werden darf. Die Bezeichnungen stimmen in den verschiedenen Formulierungen nicht ganz mitein-

ander überein, aber fraglos bleibt, daß es sich um Prinzipien für drei verschiedene Gebiete des Kulturlebens handelt, die in ihrer Verschiedenheit die Eigenart und zwar den Eigenwert der Kulturgebiete zum Ausdruck bringen. Die „quaestio iuris" wird gestellt. Das kritische Denken verfährt wie überall wertphilosophisch.

Das entscheidet bei der Antwort auf unsere Frage. Kant will den Sinn des menschlichen Lebens nicht überall auf Gesetze zurückführen, die für das Erkenntnisvermögen maßgebend sind. Diese theoretischen Gesetze gelten lediglich für die „Natur", d. h. für die Erfahrungswelt, wie sie von den Naturwissenschaften erkannt wird. Völlig unabhängig davon bestehen Prinzipien für die atheoretischen Gebiete des Kulturlebens, dessen Produkte dadurch volle Selbständigkeit und in sich ruhenden Eigenwert erhalten. Genau das aber müssen wir von einer Philosophie der im angegebenen Sinne modernen Kultur verlangen, denn das moderne Kulturbewußtsein fordert, wie wir gesehen haben, für die Arbeit, die der Kulturmensch auf den verschiedenen Kulturgebieten leistet, Selbständigkeit und Anerkennung des Eigenwertes der objektiven Kulturgüter, die durch diese Arbeit entstehen.

Einer solchen Forderung entspricht also das Denken Kants im Prinzip durchaus, und wir müssen jetzt nur noch zusehen, wie sich seine Philosophie unter diesem Gesichtspunkt im Einzelnen bei der Behandlung der verschiedenen Kulturgebiete gestaltet.

Für die Wissenschaft kennen wir bereits das, worauf es ankommt. Kants theoretische Philosophie ist Erkenntnislehre, und die Autonomie des Wahrheitswertes steht für ihn jederzeit fest. Er selbst treibt Wissenschaft, wie die Griechen es taten, mit Rücksicht auf den theoretischen Menschen, den objektiven, mythenfreien Erkenntniszusammenhang und den Begriff als Erkenntnismittel. Besonders in der letzten entscheidenden Hinsicht hat er sich unzweideutig geäußert. Anschauungen ohne Begriffe sind für ihn „blind", d. h. bleiben theoretisch indifferent, lassen theoretisch nichts erkennen oder „sehen." Wenn Kant umgekehrt mit demselben Nachdruck die Leerheit des Begriffs ohne Anschauung hervorhebt, so kommt in dieser Beschränkung der Erkenntnis auf die anschaulich gegebene Materie nur dasselbe Prinzip zum Ausdruck, das ihn zur Ablehnung des griechischen Intellektualismus führte. Kants Begriff des Erkennens

verbietet die Meinung, man könnte das übersinnliche, von ihm im Anschluß an die zerstörte Tradition noch „intelligibel" genannte Wesen der Welt mit dem reinen Denken erfassen und deshalb das All dem gedachten All oder die Ontologie der Logik gleichsetzen.

Weiter brauchen wir auf das „Prinzip" für das Vorstellungs- oder Erkenntnisvermögen nicht einzugehen. Es galt nur, das schon Bekannte in dem neuen Zusammenhang noch einmal hervorzuheben.

Wir wenden uns jetzt zu den atheoretischen Gebieten, die ausführlicher zu behandeln sind, und da wir von einem übergreifenden Band absehen, ist die Reihenfolge gleichgültig. Es empfiehlt sich, zunächst das „Produkt" ins Auge zu fassen, das Kant als „Sitten" bezeichnet, ohne jedoch von der „Anwendung" auf die Freiheit dabei zu reden, da dies Problem für eine Philosophie der Kultur nicht im Vordergrunde steht. Das Prinzip a priori heißt die Verbindlichkeit und in einer anderen Fassung der Endzweck. Es handelt sich also hier um ein viel weiteres Gebiet als das des Staatslebens, und schon deshalb liegt für unsere kultur- und geschichtsphilosophische Problemstellung die Sache nicht so einfach wie bei der Wissenschaft. Es muß erst ausdrücklich klargestellt werden, in welchem Verhältnis dieser Teil der Kantischen Philosophie und die Eigenart der Prinzipien, die ihm zugrunde liegen, zu jenen Kulturgebilden stehen, welche die Römer herausgearbeitet haben, und die von ihnen in die moderne Kultur übergegangen sind, um in ihr lebendig zu bleiben.

Von vorneherein bemerken wir bei dieser Erörterung, daß es unmöglich sein dürfte, der Kantischen Philosophie ohne weiteres eine wissenschaftliche Politik zu entnehmen, die auch nur mit Rücksicht auf das Grundprinzip des modernen Staates in jeder Hinsicht befriedigend genannt werden kann, und das gilt für die gesamte atheoretische Kultur: nicht mehr als Ansätze für ihr philosophisches Verständnis sind aus dem Kritizismus, wie er als historisches Gebilde vorliegt, zu entnehmen. In Einzelheiten bleibt Kant vielfach noch in Tendenzen der Aufklärungszeit befangen, und oft muß man versuchen, ihn besser zu verstehen, als er sich selbst verstand. Die Ausführung des Details ist, was bei einem Blick auf seine Entwicklung nicht auffallen sollte, zum großen Teil völlig „unmodern" in unserem Sinne. Aber auf ein Mehr oder Weniger an modernen Bestandteilen kommt es für unseren Zusammenhang nicht

an. Lediglich das ist wichtig, ob es bei Kant allgemeine philosophische Prinzipien gibt, die gestatten, die atheoretischen Gebiete der Kultur auch inhaltlich in ihrer Selbständigkeit zu verstehen, und für das politische Leben, dem wir uns zunächst zuwenden, bedeutet das: enthält der Kritizismus grundsätzlich Gedanken, von denen aus man zu einer Philosophie des Staates gelangen kann, die seinem Eigenwesen und seinem Eigenwert auch in der von Rom beeinflußten modernen Kulturwelt entspricht?

Solange wir, um hierüber zur Klarheit zu gelangen, nur auf den objektiven Gehalt des römischen Staates achten und ihn mit dem objektiven Gehalt, den Kants Staatsbegriff zeigt, vergleichen, scheint das, was beide voneinander scheidet, größer als das, was beiden gemeinsam ist. Es bleibt dann nicht viel mehr als ein Begriff von „Gerechtigkeit" übrig, der, falls er sowohl auf den römischen als auch auf den Kantischen Staat angewendet werden soll, einen sehr allgemeinen und insofern sehr unbestimmten Inhalt bekommt. Wie weit die Gemeinsamkeit und damit die inhaltlich noch greifbare Bestimmtheit eines solchen Gerechtigkeitsbegriffes geht, wäre nur durch eine eingehende geschichtliche Untersuchung zu zeigen. Wir können sie entbehren, denn es bleibt auch abgesehen von dem, was dabei herauskäme, genug übrig, das uns berechtigt zu sagen: mit Rücksicht auf das Staatsleben geht Kant im Prinzip, ebenso wie mit Rücksicht auf die Wissenschaft, Wege, die eine Philosophie der modernen Kultur gehen muß, denn er bringt es in einer Sphäre unter, deren Eigenart und Eigenwert weit von aller Theorie und intellektuellen Bestimmtheit abliegt.

Wegen der Unbestimmtheit des objektiven Gehalts stellen wir, um das klar zu machen, das Subjekt voran, das zum Staate Stellung nimmt. Wir wissen, inwiefern es als der wollende und handelnde Mensch zu betrachten ist, und wie sein Leben objektiven politischen Gehalt dadurch bekommt, daß er sich einer Gemeinschaft einordnet oder ihre Zwecke zu den seinigen macht. Der politische Wille ist mit anderen Worten notwendig irgendwie sozial bestimmt, und den Wert der societas, zu der das einzelne Individuum gehört, hat daher jede moderne Staatslehre als Eigenwert zu verstehen. Sonst kommt die Selbständigkeit und Autonomie des politischen Lebens auf keinen Fall so zur Geltung, wie es dem modernen Kulturbewußt-

sein seit den Zeiten der römischen Renaissance entspricht. Es muß also soziale Eigenwerte geben, durch deren Realisierung das Wollen und Handeln des Menschen einen objektiven Sinn erhält, der von dem Sinn wahrer Erkenntnis völlig unabhängig besteht. Darin haben wir gewissermaßen das politische Minimum, das philosophisch zu begreifen ist. Was bedeutet Kants Philosophie mit Rücksicht hierauf?

Daß der Intellektualismus im Prinzip unfähig ist, soziale Eigenwerte überhaupt zu würdigen, bedarf keines Nachweises. Der Wahrheitswert, an dem er seine Weltanschauung orientiert, trägt einen durchaus asozialen Charakter. Wer in ihm den letzten Maßstab aller Güter sieht, kann daher die Gesellschaft nur als Bedingungsgut betrachten, d. h. ihr nur mit Rücksicht darauf Bedeutung beilegen, daß ohne gesellschaftlichen Zusammenhang auch die theoretischen Menschen nicht zu forschen und an der Erkenntnis der Wahrheit nicht zu arbeiten imstande wären. Politisches Leben wird demnach für den konsequenten Intellektualisten zum Mittel für einen außer ihm liegenden, nicht politischen Zweck, und der Mann der Wissenschaft hat von asozialen theoretischen Gesichtspunkten aus darüber zu entscheiden, wie der Staat geordnet werden soll. Die Anerkennung des Rechtsstaates als eines Gebildes mit atheoretischer Eigenbedeutung ist von hier aus unmöglich, und daher gibt es keinen Weg, um zu einer Staatsphilosophie zu kommen, in der die aus dem Römertum stammenden Faktoren des modernen europäischen Kulturlebens ihr Recht finden. Gewiß bleibt die Staatsorganisation auch für den Intellektualisten eine Notwendigkeit, aber sie erscheint ihm bisweilen geradezu als ein notwendiges Uebel. Mehr oder weniger radikal findet dieser Gedanke in den verschiedensten philosophischen Theorien des neuzeitlichen Intellektualismus seinen Ausdruck, und das ist kein Zufall. Ein Intellektualist kann den Staat als Staat in seiner Eigenbedeutung nicht verstehen.

Kants Denken macht solchen Tendenzen im Prinzip, wenn auch gewiß nicht in konsequenter Durchführung, ein Ende, und zwar nicht nur durch die Ueberwindung des Intellektualismus, die für die atheoretischen Kulturgebiete bloß negative Befreiung bleibt, sondern zugleich durch positive Bestimmungen seiner Ethik. Die Ansätze für eine im angegebenen Sinne moderne Politik sind aus ihr jetzt herauszulösen.

Freilich richtet sich das ethische Prinzip der „Verbindlichkeit" zunächst an das einzelne Individuum, das sittlich dann handelt, wenn es der Pflicht gehorchen will, und gerade der Begriff der ethischen Autonomie, so antiintellektualistisch er sein mag, scheint zugleich zu einer eminent „individualistischen", d. h. asozialen Ethik zu führen und insofern mit Rücksicht auf die im angegebenen Sinn römischen Bestandteile der modernen Kultur unfruchtbar bleiben zu müssen. Doch ist das nur Schein, der wieder mehr durch Kants Buchstaben als durch seinen Geist hervorgerufen wird, und zwar kann man das schon daran zeigen, daß die Autonomie als Willensbestimmtheit mit Rücksicht auf das Kulturleben völlig leer bleibt, sobald man versucht, ihr jeden sozialen Inhalt zu entziehen und sie auf das einzelne Individuum zu beschränken. Dann vermag nämlich jeder beliebige Wert dem wollenden Subjekt als gesollt oder pflichtgemäß gegenüberzutreten, und die Autonomie wird zur Bestimmung des Begriffs vom spezifisch ethischen Sollen unbrauchbar. Ethisch wäre dann auch die Bejahung eines wahren Urteils oder die Anerkennung eines schönen Gebildes, wenn sie um des Wertes willen erfolgt, den Wahrheit und Schönheit haben. So aber ist es von Kant nicht gemeint. Schon in seinen Formulierungen des „kategorischen Imperativs", so unvollkommen sie in mancher Hinsicht sein mögen, tritt das soziale Moment zutage, und die Tendenz zur Anerkennung sozialer Eigenwerte wird deutlich.

Freilich, das soziale Prinzip hat Kant nicht ausdrücklich formuliert. Es bleibt bei ihm selber noch verdeckt. Doch dieser Umstand ist für unseren Zusammenhang nicht entscheidend. Es kommt darauf an, zu welchen Konsequenzen das ethische Grundprinzip Kants sachlich hinführt, sobald man es zu Ende denkt.

Zunächst steht fest, daß auch Kant weiß: der Eigenwert der Sittlichkeit wird nicht durch vereinzelte Willenshandlungen realisiert, so wenig wie Wissenschaft durch vereinzelte wahre Denkakte zustande kommt. In beiden Fällen entscheidet erst die Totalität, und das bedeutet auf dem ethischen Gebiet, daß nur eine Persönlichkeit oder ein Charakter sittlich gut genannt werden kann. Kein Mensch ist in diesem besonderen Moment schon „ethisch" zu nennen, und dann in jenem andern nicht mehr. Er verdient das Prädikat immer erst mit Rücksicht auf sein dauerndes Wesen. So

wird notwendig die Persönlichkeit oder der Charakter, der pflichtbewußt handelt, zum sittlichen Gut, und sein so bestimmter Eigenwert läßt sich nicht mehr mit dem Wert der autonomen Anerkennung des Gesollten überhaupt einfach identifizieren.

Doch darin kann man immer noch das soziale Moment vermissen, und in der Tat, bei der Persönlichkeit oder dem Charakter dürfen wir nicht stehen bleiben. Wir können es aber auch nicht, sobald wir einmal den Weg Kants betreten haben, denn die Sache selbst treibt weiter. So wenig nämlich, wie es vereinzelte sittliche Handlungen gibt, so wenig gibt es vereinzelte sittliche Persönlichkeiten. Das ist schon deshalb ausgeschlossen, weil tätige Persönlichkeiten überhaupt nicht vereinzelt bestehen, sondern nur in der Gesellschaft sinnvoll handeln können. Ihr ethisches Handeln setzt stets irgendeine Beziehung von Ich und Du und damit ein soziales Moment als wesentlich oder konstitutiv für den Sinn ihres Wollens voraus. Man braucht, um das einzusehen, wieder nur an den Begriff der Gerechtigkeit zu denken. Fiat justitia pereat mundus, läßt sich hören wie: fiat veritas pereat mundus, aber: fiat justitia pereat societas, wäre eine Absurdität. Die Verknüpfung des Praktischen mit dem Sozialen schließt nicht aus, daß es unter Umständen sittlich sein kann, das eigene Ich gegen das fremde Du auszuspielen oder „egoistisch" sein Recht gegenüber den Ansprüchen der Anderen zu wahren. Auch egoistische Handlungen entbehren mit Rücksicht auf ihren Sinn durchaus nicht des sozialen Faktors, ja Egoismus kann nur innerhalb einer Gesellschaft auftreten. So darf man sagen, daß der ethische Grundwert der Autonomie, den Kant aufgestellt hat, in seiner Eigenart erst dann klar zutage tritt, wenn man ihn als sozialen Wert bestimmt.

Damit aber ist die Frage, die uns hier interessiert, im Prinzip bereits entschieden. Nach einer solchen Wertbestimmung läßt sich die Gemeinschaft nicht mehr als bloßes Mittel verstehen, sondern muß in eine Wertsphäre mit Eigenbedeutung gebracht werden, und damit eröffnet sich auch in positiver Hinsicht der Weg zum philosophischen Verständnis des Staates als eines Gebildes, in dem in sich beruhende Eigenwerte zum Ausdruck kommen. Sobald man nur den Begriff des „Staates" weit genug nimmt, wird jede Theorie, die Kant ethisches Grundprinzip anerkennt, dazu führen, daß man in dem

rechtlich-politisch organisierten Leben der Gesellschaft Güter von selbständiger Bedeutung verwirklicht sieht. In welcher besonderen politischen Richtung die im Sinn des Kantischen Denkens konsequente Ausbildung der Staatsphilosophie liegt, und wie weit sie sich dann im einzelnen „modern" gestaltet, kann hier unentschieden bleiben. Nur ihr allgemeinstes Prinzip und sein Verhältnis zum modernen als dem differenzierten Kulturbewußtsein war klarzulegen.

Wir machen schließlich das Gesagte noch an dem bereits zitierten Ausspruch Kants deutlich, den wir früher zur Kennzeichnung seines Weltanschauungspathos benutzten, und wir haben dazu um so mehr Veranlassung, als wir bisher gezwungen waren, nicht so sehr die Lehre Kants selbst als vielmehr das ins Auge zu fassen, was notwendig aus ihr folgt. Auch hier hilft uns wieder ein Vergleich zweier Ansichten, und zwar bei Kant selber. Er hat eine Zeit gehabt, in der ihm das Verständnis für den Eigenwert des sozialen Faktors fehlte. „Ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß." Das setzt eine einseitige, wenn man will, griechische Weltanschauung voraus, denn „Pöbel" in dem hier gemeinten Sinn kann es nur für den Intellektualisten geben, d. h. Unwissenheit rechtfertigt diese Bezeichnung lediglich dann, wenn man verkennt, wie jedes Individuum, mit dem wir irgendwie faktisch sozial verbunden sind, für uns soziale Eigenbedeutung bekommt und dadurch auch für unser ethisches Bewußtsein mitbestimmend wird. Die auf den ersten Satz folgenden Worte Kants zeigen dann, in welcher Hinsicht sich ein Umschwung bei ihm vollzog. „Rousseau hat mich zurecht gebracht, ich lernte den M e n s c h e n ehren." Das schließt die Anerkennung sozialer Eigenwerte ein und verträgt sich deshalb schlecht mit der Weltanschauung des Intellektualismus. Ist hier also nicht der Schritt zum modernen Kulturbewußtsein im Prinzip getan?

Doch das bisher Ausgeführte enthält noch nicht alles, was wir mit Rücksicht auf die römischen Bestandteile der modernen Kultur in Kants Ethik zu beachten haben. Ein für unseren Zusammenhang wesentliches Moment tritt erst zutage, wenn wir endlich ihr Grundprinzip gegen das intellektualistische auch so abgrenzen, daß wir es zugleich auf den umfassenderen Begriff des R a t i o n a l i s m u s beziehen.

Rationalismus und Intellektualismus sind nach der früher angegebenen Terminologie zu scheiden, und es liegt auf der Hand, wie wesentlich für die Beurteilung der Kantischen Philosophie und ihr Verhältnis zur modernen Kultur diese Trennung ist. Oft wird gesagt, man müsse über Kant besonders in der Ethik endlich hinauskommen, weil in seiner Weltanschauung die Ratio eine zu große Rolle spiele und er mit seinem einseitig verständigen Denken dem modernen Leben nicht gerecht werde. Was ist darüber zu sagen? Es gibt in Kants Ethik auch Bestandteile, die man intellektualistisch nennen mag, aber sie betreffen nicht die Grundlage. Die behält ihre atheoretische Eigenart. Das geht schon daraus hervor, daß Kants zentraler ethischer Wert sich notwendig an den Willen des Menschen, nicht an sein Denken wendet. Das wäre unmöglich, wenn er einen theoretischen Charakter trüge. Anders dagegen steht es mit der Behauptung, daß Kants Ethik rationalistisch sei. Das trifft, wenn wir das Wort in der früher festgestellten Bedeutung nehmen, für ihre Ausgestaltung durchaus zu. Aber es hindert uns dann nicht, ihr Grundprinzip trotzdem mit Rücksicht darauf für „modern" zu halten, daß in ihr auch der Kulturgehalt seinen Platz finden kann, den die Römer geschaffen haben, und den die moderne Welt bei ihrem Beginn im Gegensatz zum Mittelalter wieder herstellen wollte. Darüber brauchen wir vor allem Klarheit. Die üblichen Schlagworte reichen hier nicht aus. Was bedeutet Kants Rationalismus?

Wir sahen, wie das, seinem letzten Sinne nach, von einem durchaus atheoretischen Grundwert getragene politische Leben des Römertums bei seiner Ausgestaltung im Rechtsstaat einen eminent rationalen Charakter erhielt, und wir konnten feststellen, daß es im Sinn jeder imperativischen Gerechtigkeitsethik liegt, ein System von Regeln für das Willensleben rational zu entwickeln. Doch wir wissen auch: der ethische Grundwert wird dadurch in seiner atheoretischen Eigenbedeutung nicht angetastet, denn die praktische Ratio steht völlig in seinem Dienst, und schon deshalb darf der Satz, daß Kants Ethik rationalistisch sei, auch, ja gerade vom Standpunkt des modernen Kulturbewußtseins nicht als ein Vorwurf oder ein Einwand gelten. Der sittlich wollende Mensch, der atheoretisch bestimmt nach seinem Gewissen handelt, muß stets auch w i s s e n, was er soll und will, und er wird sich besonders in der großen Kom-

pliziertheit des modernen, differenzierten Kulturlebens nicht zurechtfinden, wenn er nicht nach „Maximen" sucht, an denen er seinen Willen, zumal in Konfliktsfällen, planvoll überlegend, also rational orientieren kann. Daher gehören rationale Faktoren notwendig zu jeder Ethik grade des autonomen Wollens.

Vor allem aber ist nicht einzusehen, wie eine Politik im Sinne der Römer ohne Grundsätze, die rationalen Charakter tragen, sich gestalten soll. Der moderne Staat kann wie der römische nur ein Rechtsstaat sein, und das Recht nimmt notwendig rationale Formen an. Das allein dürfen wir daher von einer modernen Ethik und einer modernen Politik an irrationalen Bestandteilen verlangen, daß die leitenden Grundwerte, in deren Dienst die Ratio steht, kein rationales Gepräge zeigen, sondern selbständige Eigenwerte sind, und in dieser Hinsicht bleibt Kants Ethik, so rationalistisch sie sich auch gestalten mag, durchaus modern. Insofern ist alles in Ordnung. Der praktische Rationalismus, der den ethischen Grundwert nicht verdrängt, darf in einer Philosophie des modernen Kulturlebens nicht fehlen. Deshalb muß man sagen, daß Kant nicht trotz, sondern wegen seines Rationalismus, der allem Intellektualismus im Prinzip fern liegt, ein Philosoph der spezifisch modernen Kultur geworden ist.

Doch das betrifft allerdings nur die eine Seite der Sache. Man kann andererseits glauben, daß eine rein rationalistische Ethik, mag ihr Grundwert auch völlig atheoretisch sein und sie Platz für alles Römische in der modernen Kultur haben, trotzdem gerade der modernen Sittlichkeit nur teilweise entspricht. Der wollende und handelnde Mensch der Neuzeit ist nicht allein am Rechtsstaat und nicht allein an Grundsätzen wie dem der Gerechtigkeit, die rationalen Charakter tragen, orientiert. Ja die Sittlichkeit läßt sich überhaupt nicht restlos in allgemeine Grundsätze oder in rational geordnete Pflichtmäßigkeit des Willens auflösen. Das verengert ihren Begriff für das moderne Bewußtsein in unzulässiger Weise. Wir können unter Umständen, auch ohne daß wir uns dem Pflichtbewußtsein unterordnen, „frei" von jedem Gehorsam gegen ein Sollen, eminent sittlich sein.

So mag man in der Tat sagen, und das bezieht sich dann eventuell darauf, daß auch die christliche Religion, wie wir sie in ihrer Ur-

sprünglichkeit zu verstehen gesucht haben, die sittlichen Anschauungen in Europa entscheidend beeinflußt hat. Schon früher wurde gezeigt, wie sie sich von aller rationalen Ethik unterscheidet. Wo die christliche Liebe sich geltend macht, muß zugleich ein irrationaler Faktor maßgebend sein, und wir können die Liebe aus dem Sinn des praktischen oder tätigen Lebens gewiß nicht ausschließen wollen. Daher vermag eine nur rationalistische Ethik wie die Kants das tätige Leben niemals erschöpfend zu würdigen. Völlig irrationale, aus dem Christentum stammende Momente sind in ihm unter Umständen geradezu entscheidend.

Hält man das für richtig, so wird man die ethischen Prinzipien Kants allerdings unzureichend finden und sich besonders weigern, den Satz anzuerkennen: „Es ist überall nichts in der Welt, ja auch überhaupt außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden als allein ein guter Wille". Dieser ausschließende Begriff des Guten erscheint dann zu eng, denn Kant nennt sittlich gut das, „was vermittelst der Vernunft durch den bloßen Begriff gefällt", und erklärt ausdrücklich, „um etwas gut zu finden, muß ich jederzeit wissen, was der Gegenstand für ein Ding sein soll, d. h. einen Begriff von demselben haben". Ein so bestimmter „guter" Wille, von dem ein begriffliches Moment unablösbar ist, weiß nichts von jener „besseren Gerechtigkeit", von der beim Christentum die Rede war, und muß auf Widerspruch stoßen, insofern durch ihn der Inhalt des sittlichen Lebens zu vernünftig oder zu rational, weil zu sehr von Begriffen bestimmt erscheint. Der Christ hält gerade ein begriffsfreies und irrationales Liebeswollen auch für sittlich „gut" ohne jede Einschränkung.

So sehen wir uns, nachdem das Verhältnis des Kritizismus zu den praktisch rationalen Bestandteilen der modernen Kultur im Prinzip klargestellt ist, vor eine neue Frage geführt: was bedeutet der Kritizismus für das Problem des Irrationalen im modernen Kulturleben? Ist bei Kant auch hierfür Platz?

Was zunächst die Ethik anbetrifft, so brauchen wir in diesem Zusammenhang nicht auf die Frage einzugehen, ob es sich empfiehlt, in einer Philosophie, welche die verschiedenen Wertgebiete in ihrer Eigenart charakterisieren will, gerade den Begriff des „Ethischen" in der angedeuteten irrationalistischen Richtung zu erweitern und dann

zwei Verhaltungsweisen, die ihrem Sinne nach so verschieden sind, wie den vom Pflichtbewußtsein vermittelst des Begriffs und den von der Liebe völlig irrational bestimmten Willen, beide unter den einen gemeinsamen Begriff des „Sittlichen" zu bringen. Die Entscheidung darüber, ob dies zweckmäßig sei, kann man für eine Angelegenheit der Terminologie halten. Es genügt hier, wenn wir sagen: der Vorwurf, der sich gegen den ethischen Rationalismus Kants richtet, ist eventuell nur insofern berechtigt, als er auf eine notwendige Ergänzung der Kantischen Philosophie des tätigen Lebens durch eine neue Disziplin neben der Ethik hinweist. Er verliert dagegen sein Recht, sobald er sich gegen das Grundprinzip von Kants Moralphilosophie in seiner Besonderheit richtet, denn man wird gut tun, als „moralisch" immer nur die Gebiete des pflichtbewußten Handelns zu bezeichnen und dann den Sinn der irrationalen Liebe in einer neuen philosophischen Disziplin als Eigenwert zu behandeln.

Für uns ist etwas anderes entscheidend. Wir können zugeben, daß ein Teil der Kantischen Philosophie einseitig moralistisch und deshalb einseitig rationalistisch ausgefallen ist. Hat darum Kants Denken für das Irrationale und seine theoretische Würdigung überhaupt keinen Platz?

Das darf, sobald man das Ganze des Kritizismus berücksichtigt, nicht gesagt werden, und damit ergibt sich: die Kantische Philosophie hört auch dann nicht auf, in ihrer Totalität einen spezifisch modernen Charakter zu tragen, falls ihre Ethik einseitig rationalistisch sein sollte. Es genügt, um sie modern zu nennen, daß in dem Ganzen des Systems von Kant überhaupt Raum für ein Verständnis der irrationalen Kulturfaktoren geschaffen wurde und auch weiter geschaffen werden kann. Dann muß es möglich sein, den Kritizismus in den Teilen, in denen er einseitig rationalistisch geblieben ist, ergänzend umzubilden, ohne damit seinen Boden im Prinzip zu verlassen.

Stellen wir aber das Problem so, dann kann nicht zweifelhaft sein, wohin wir die Aufmerksamkeit zu lenken haben, um zur Klarheit zu kommen. Wir wiesen bereits darauf hin. Kant hat nicht nur die Kritik der reinen (theoretischen) Vernunft und die Kritik der praktischen Vernunft, sondern auch die Kritik der Urteilskraft geschrieben. Dies Werk bekommt in unserem Zusammenhang eine ent-

scheidende Bedeutung. In seinem Zentrum stehen Gebiete des menschlichen Lebens, die nicht allein der Intellektualisierung, sondern auch jeder Rationalisierung entzogen sind, und für sie zeigt Kant volles Verständnis. Ja hier hebt er selbst die irrationalen Momente mit einem Nachdruck und einer begrifflichen Schärfe hervor, wie kein streng wissenschaftlicher Philosoph es grundsätzlicher hätte tun können. Insofern ist die Kritik der Urteilskraft das modernste der Kantischen Hauptwerke, wenn wir den Ausdruck „modern" auf die Differenziertheit der Kultur und die mannigfaltige Bedeutung der verschiedenen Gebiete in ihrer Selbständigkeit beziehen. Werden in diesem Buche doch sogar solche Faktoren behandelt, die innerhalb der rein theoretischen Naturwissenschaft sich als irrational geltend machen und dort nicht zu beseitigen sind. Damit ist das Problem des Irrationalen so grundsätzlich wie möglich gestellt.

Wir verstehen, daß überall dort, wo der Kantianismus zum einseitigen Rationalismus neigte — und daß das vorgekommen ist, wird niemand leugnen — man mit der Kritik der Urteilskraft bei der Behandlung der letzten philosophischen Prinzipienfragen nichts Rechtes anzufangen wußte. Doch ist das nicht die Schuld Kants, sondern liegt an den Kantianern, welche seine Philosophie nicht in ihrer Totalität nahmen. Deshalb müssen wir sagen: wer, wie das heute beliebt ist, gegen Kant den Vorwurf des einseitigen Rationalismus ohne Einschränkung erhebt, hat entweder, auch abgesehen davon, ob er Intellektualismus und ethischen Rationalismus miteinander verwechselt, von dem Inhalt der dritten Kritik keine Ahnung, oder er ignoriert sie im Kampf gegen den Kantianismus absichtlich, weil ihre Berücksichtigung sofort zeigen würde, wie grundfalsch die generelle Charakterisierung der Prinzipien des Kantischen Denkens als rationalistisch ist.

Selbstverständlich soll damit nicht geleugnet werden, daß das ganze System Kants, wie es in der Einleitung zur Kritik der Urteilskraft von ihm selbst entwickelt wurde, faktisch in den Teilen, die Kant schon vorher ausgeführt oder durchdacht hatte, ehe er die dritte Kritik schrieb, also in der Wissenschaftslehre, in der Ethik und auch in der Religionsphilosophie, noch nicht vollständig mit den Ergebnissen des letzten Werkes harmoniert. Kants Denken hat sich langsam entwickelt, und erst spät faßte er einige Gebiete des mensch-

lichen Lebens ins Auge, um für sie die Prinzipien festzustellen, die ihren eigenartigen Sinn konstituieren. Ein Ausgleich aller seiner verschiedenen Denkmotive gelang ihm nicht vollständig, und das versteht man leicht. Er war ein alter Mann geworden, als er in der Kritik der Urteilskraft ganz neue Entdeckungen machte, ja eine philosophische Disziplin schuf, die er noch in der Kritik der reinen Vernunft für unmöglich gehalten hatte. Dann aber kam er nicht mehr dazu, das Ganze seines Systems noch einmal von dem zuletzt erreichten Standpunkt durchzuarbeiten und den neu gefundenen Begriffen eine sozusagen rückwirkende Kraft zu geben. Das zu leugnen, wird niemandem einfallen.

Aber diese biographische Tatsache darf bei einer Beurteilung der grundsätzlichen Bedeutung des Kritizismus für eine Philosophie der modernen Kultur nicht den Ausschlag geben. Nicht der geschichtliche und insofern philosophisch „zufällige" Kant kommt dabei in Betracht, sondern der Geist, besser der tiefste Sinn seines kritischen, d. h. scheidenden und Grenzen ziehenden Denkens, und je unvollkommener dieser Geist in Kants Werken selber, so wie sie als geschichtliche Dokumente vorliegen, schon das Ganze durchdrungen hat, um so notwendiger ist es, daß wir heute die Bestandteile hervorheben, deren konsequente Durchführung zu einer Umgestaltung von Einzelheiten im Sinn einer Philosophie der modernen Kultur führen müßte. Gerade darauf ist zu achten, wo es gilt, zu zeigen, inwiefern bei Kant das moderne Kulturbewußtsein grundsätzlich einen philosophischen Ausdruck gefunden hat, und dabei wird die Kritik der Urteilskraft von entscheidender Bedeutung zunächst durch das, was ausdrücklich in ihr steht, und sodann durch das, was implizite in ihr enthalten ist und nur weiter ausgestaltet zu werden braucht, um über die in diesem Werk behandelten Gebiete auf andere Teile einer Philosophie der modernen Kultur hinüberzugreifen.

In beiden Hinsichten haben wir uns den Gehalt der Kritik der Urteilskraft, soweit er für eine Behandlung des Irrationalitätsproblems wichtig ist, jetzt zu vergegenwärtigen.

Wir stellen dabei Kants Philosophie der Kunst voran. Die Art, wie in ihr der Begriff des Schönen in seiner Eigenbedeutung als atheoretischer Wert herausgearbeitet und gegen die Begriffe des Angenehmen als des hedonischen Wertes einerseits, des Guten und des

Wahren als des ethischen und des theoretischen Wertes andererseits abgegrenzt wird, kann als besonders charakteristisch für eine Philosophie bezeichnet werden, deren Inhalt dem Wesen der modernen Kultur mit ihrer Differenziertheit und ihrer Vielseitigkeit des Wertbewußtseins entspricht. In der Kritik der ästhetischen Urteilskraft feiert der Kritizismus als Scheidekunst seine höchsten Triumphe, und so viel Ansätze auch bereits in der Philosophie des 18. Jahrhunderts zu finden sein mögen, die Vorarbeiten für Kant bedeuten, und so entschieden man längst g e f ü h l t hatte, daß die Aufklärungsästhetik vom Eigenwesen der Kunst nicht viel zu begreifen vermochte, so kam es doch bei Kant zum erstenmal zu voller begrifflicher Klarheit, und das ist für eine wissenschaftliche Philosophie der Kultur das entscheidende Moment. Mit dem bloßen Gefühl war hier wie überall in der Wissenschaft noch nichts getan.

Von hier aus begreift man auch einen großen Teil der Wirkung Kants auf seine Zeitgenossen. Gerade die besten und besonnensten mußten seine Philosophie der Kunst gegenüber der einseitigen verstandesmäßigen Aufklärung einerseits, ebenso wie gegenüber dem nicht minder einseitigen Antirationalismus des stürmenden und drängenden Gefühls andererseits, wie eine Erlösung empfinden. Es wäre leicht, hier die Beispiele zu häufen. Doch wir brauchen nur daran zu denken, wie es Schiller mit den Begriffen Kants gelang, eine so eminent moderne Erscheinung wie Goethe theoretisch zu verstehen. Dann werden wir nicht mehr daran zweifeln, wie weit Kant über alle Philosophie der Kunst, die das 18. Jahrhundert hervorgebracht hat, gerade mit Rücksicht auf das Irrationalitätsproblem hinausgegangen ist.

Wir begreifen dann auch, weshalb dies Werk selbst solche Männer in seinen Bann zog, die wie Goethe sich vorher gegenüber der Kantischen Philosophie ziemlich ablehnend verhalten hatten. Von der Bedeutung, welche Kants begriffliche Scheidungen auf ästhetischem Gebiet für die ganze Romantik und für andere spezifisch moderne Bewegungen besaß, braucht nicht gesprochen zu werden. Darauf allein kommt es an: es gelang Kant, ein völlig irrationales Gebiet wie die Kunst in streng wissenschaftlicher Weise begrifflich zu umgrenzen und das auf einen rationalen oder logischen Ausdruck zu bringen, was aller Ratio und Logik so fern liegt wie möglich. Moderner

im Prinzip als Kant hier dachte, kann man nicht denken. Das zeigt sich auch daran, daß der weitgehendste Aesthetizismus die Kantischen Begriffe für seine Tendenzen benutzen konnte. Ja es ist möglich, daß die Theorie, welche das Prinzip: die Kunst für die Kunst, aufgestellt hat, sogar geschichtlich ihren Ursprung in der Kantischen Aesthetik besitzt.

Von Einzelheiten heben wir noch einen Punkt als besonders wichtig hervor: Kants Lehre vom Genie. Die Bedeutung der genialen Persönlichkeit ist vor Kant oft hervorgehoben worden, und der Irrationalismus des Gefühls gipfelte bisweilen geradezu in einer Begeisterung für den Genius. Kant aber brachte auch hier zum erstenmal begriffliche Klarheit. Weiter, als er hier ging, kann man sich nicht von dem Rationalismus der Aufklärung entfernen, und doch liegt wieder jeder Gedanke, der zu einer Herabsetzung des Verstandes auf den ihm eigentümlichen Gebieten führen könnte, fern.

Das Genie ist nach Kant, wie man weiß, „das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel gibt". Auch hier also kommt es, wie in der Logik und in der Ethik, auf eine „Regel" an, und doch ist die ästhetische Regel völlig eigener Art. Sie hat weder mit den theoretischen Regeln noch mit den Normen, die sich an das sittliche Bewußtsein wenden, etwas zu tun. Ja es handelt sich hier um eine Regelmäßigkeit, die so sehr jeder Rationalisierung entzogen ist, daß sie dem Rationalismus als völlige Regellosigkeit gelten konnte. „Bestimmte Regeln" lassen sich im Gebiet der Kunst in der Tat nicht geben. Regel bedeutet daher im Grund hier nichts anderes als Ausschaltung der individuellen Willkür, zugleich aber gar nicht Verallgemeinerung durch Ausschaltung auch der Individualität. Im Gegenteil, auf „Originalität" kommt alles an, und das Genie ist daher nur als Individuum zu denken. Aber es muß zugleich, da es auch „originalen Unsinn" gibt, ein Individuum sein, das „exemplarisch" ist, d. h. durch seine Individualität vorbildliche und insofern regelgebende Bedeutung gewinnt. Kant selbst hebt hervor, daß seine Bestimmung des Genies mit dem Sinn des Wortes Genius als „dem eigentümlichen, einem Menschen bei der Geburt mitgegebenen schützenden und leitenden Geist, von dessen Eingebung die originalen Ideen herrühren", übereinstimmt.

Unter demselben Gesichtspunkt, daß irrationale Faktoren rational begriffen und völlig atheoretische Gebiete theoretisch klargestellt und herausgearbeitet werden, ist auch die Kritik der teleologischen Urteilskraft zu betrachten. Dann stellt sie sich als eine Abhandlung über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung dar, und zwar der Begriffsbildung, die in der Naturwissenschaft den am meisten rationalen Charakter trägt, der mechanischen. Zunächst tritt das Leben der Organismen als etwas im Sinn des Mechanismus Unbegreifbares dem naturalistischen Rationalismus gegenüber, und dasselbe Prinzip kommt noch allgemeiner in dem zum Ausdruck, was Kant die Spezifikation der Natur nennt. In beiden Fällen ist der Ueberschuß an unmittelbarer Gegebenheit, der jeder Rationalisierung spottet, das Wesentliche, und daraus ersehen wir sofort, wie das hier gefundene Prinzip einer großen Verallgemeinerung fähig ist. Es brauchte nur weiter ausgebildet zu werden, um den Kantischen Begriff der Wissenschaft, der in der Kritik der reinen Vernunft noch einseitig an rationalistischen und intellektualistischen Gedanken des 18. Jahrhunderts orientiert war, im Sinn des 19. Jahrhunderts zu erweitern. Damit war die Möglichkeit gegeben, eine Wissenschaftslehre zu schaffen, in welcher die modernsten Wissenschaften Platz finden.

In erster Linie ist bei der von Kant selbst noch nicht vollzogenen, aber auf dem Boden seines Kritizismus möglichen Erweiterung an die Geschichte zu denken, die von allen Wissenschaften die am wenigsten rationale ist. Ihr Gegenstand widerstrebt der Auflösung in den Inhalt von allgemeinen Begriffen, falls er in seinem Wesen nicht vernichtet werden soll, und in ihr kann daher, obwohl sie Wissenschaft ist, nur noch in einem eingeschränkten und genau zu bestimmenden Sinne von „Begriffsbildung“ gesprochen werden. Sie führt innerhalb der Wissenschaft an die äußerste Grenze des rationalen, begrifflich zu behandelnden Stoffes. Bringen wir das mit den Problemen der Kritik der Urteilskraft in Verbindung, so finden wir auch mit Rücksicht hierauf in der Kantischen Philosophie den Ansatzpunkt für die Gedanken, die eine im besten Sinne moderne Philosophie der Wissenschaften braucht, um der ganzen Fülle und Differenziertheit des wissenschaftlichen Lebens bis auf den heutigen Tag gerecht zu werden.

Doch auch das ist noch nicht alles. Die Prinzipien, die Kant in der Kritik der Urteilskraft für die Behandlung des Irrationalen gefunden hat, sind nicht nur für die Aesthetik und die Wissenschaftslehre, für die sie von ihm selbst benutzt wurden, bedeutsam, sondern reichen weit darüber hinaus. Dabei denken wir besonders wieder an seine Lehre vom Genie. Sie enthält Gedanken, mit denen die Bedeutung der irrationalen Individualität der Persönlichkeit überhaupt theoretisch zu verstehen ist. In der Kritik der praktischen Vernunft sucht man danach noch vergebens. Die individuelle Person spielt in Kants rationalistischer Ethik nur in eingeschränktem Sinn eine Rolle. Es muß zwar stets eine Persönlichkeit sein, auf welche das Wertprädikat der Sittlichkeit angewendet wird, da vereinzelte Handlungen noch nicht sittlich genannt werden können, aber dabei handelt es sich nur um Persönlichkeiten überhaupt, noch nicht um die Person, insofern sie etwas durch ihre Einmaligkeit „originelles" und im Kantischen Sinne „exemplarisches" ist. Als solche entzieht sie sich jeder Unterordnung unter allgemeine Begriffe und bleibt, wie wir das schon beim ursprünglichen Christentum erörterten, etwas Unsagbares.

Freilich kommt der Begriff der einmaligen, unersetzbaren Individualität n u r in Kants Aesthetik zu seinem Recht und spielt in anderen Teilen des Systems noch nicht die Rolle, die er der Sache nach spielen sollte. Aber um so mehr ist zu betonen, daß auch hier das Kantische Denken nur in Hinsicht seiner Anwendung auf Teilgebiete unmodern, d. h. nicht vielseitig und differenziert genug genannt werden darf, und daß man diese Schranken überwindet, sobald man die in der Aesthetik bei der Betrachtung des Genies entwickelten Begriffe noch allgemeiner faßt. Dann läßt sich daraus etwas machen, das einer im besten Sinne des Worts modernen Philosophie der Kultur grundsätzlich genügt. Es gibt, so können wir dann mit Kantischen Begriffen sagen, obwohl Kant es entschieden bestritten hätte, nicht nur in der Kunst, sondern auch auf anderen Gebieten der Kultur „Genies", welche als Individuen dem Leben überindividuelle Regeln geben, ohne daß diese Regeln sich in allgemeinen Begriffen ausdrücken, also rationalisieren lassen, Persönlichkeiten, die im Kantischen Sinn exemplarisch sind, d. h. durch ihre einmalige Individualität Bedeutung für alle gewinnen. Hat man das begriffen,

dann wird man auch das Irrationale auf weiten Gebieten der modernen Kultur in seiner eigenartigen Bedeutung philosophisch leicht verstehen.

Diese Ausführungen müssen ausreichen, um zu zeigen, inwiefern der Kritizismus für die Probleme des Kulturlebens fruchtbar zu machen ist, die nicht nur außerhalb der intellektuellen, sondern auch außerhalb der praktisch rationalen Sphäre liegen, und damit können wir zugleich den Teil, der sich auf das Verhältnis Kants zur inhaltlichen Mannigfaltigkeit des modernen Kulturbewußtseins bezieht, zum Abschluß bringen. Wir haben gezeigt, wie in seinem Denken sowohl die intellektuellen als auch die praktisch rationalen, als endlich auch die völlig irrationalen Faktoren des modernen Kulturlebens grundsätzlich ihren Platz finden, und das genügt für unseren Zweck. In dieser Hinsicht ist Kant moderner als irgend ein Philosoph vor ihm und übertrifft die meisten seiner Nachfolger.

Trotzdem bleibt nicht nur seine Ethik einseitig rationalistisch, sondern auch von seiner Religionsphilosophie muß man sagen, daß sie den irrationalen Faktoren nicht gerecht wird, die von dem ursprünglichen Christentum in die moderne Kultur eingegangen sind, und dieser Punkt ist für uns besonders wichtig, da wir früher die Religion neben die Wissenschaft und den Staat stellten, um aus dem Verhältnis dieser drei Gebiete zueinander sowohl das Wesen der mittelalterlichen als auch der modernen Kultur zu bestimmen. Schon aus diesem Grunde empfiehlt es sich, daß wir auf Kants Religionsphilosophie noch eingehen. Wir werden dann finden, weshalb das, was über sie gesagt werden muß, sich nicht damit erschöpft, daß in ihr die irrationalen Faktoren des Christentums nicht genügend zur Geltung kommen. Sie hat nämlich trotzdem für eine Philosophie der modernen Kultur eine grundsätzliche Bedeutung. Damit, daß wir auch das noch ausdrücklich klarlegen, können wir dann unsere Ausführungen über Kants Theorie des Atheoretischen zum Abschluß bringen.

DREIZEHNTES KAPITEL

GLAUBEN UND WISSEN

Die Tragweite von Kants religionsphilosophischen Gedanken für die Probleme einer Philosophie der modernen Kultur übersehen wir am besten, wenn wir die inhaltlichen Bestimmungen, die darin für die Eigenart des religiösen Gebietes enthalten sind, zunächst beiseite lassen und nur darauf achten, wie Kant, seinem antiintellektualistischen Prinzip entsprechend, dem religiösen Leben in der Kultur überhaupt eine Sonderstellung gibt, durch die es völlig unabhängig von aller Erkenntnis der Welt durch den theoretischen Intellekt wird. Schon dadurch entspricht der Kritizismus dem modernen Kulturbewußtsein, wie es seit der Reformation entstanden ist, so unbefriedigend in anderer Hinsicht Kants Auffassung der Eigenart des religiösen Lebens auch sein mag. Wir müssen also verstehen, wie es Kant gelingt, den Glauben vom Wissen so zu trennen, daß dadurch der religiöse Mensch mit Rücksicht auf sein Verhältnis zur modernen Wissenschaft volle Freiheit für die Entfaltung seines unmittelbaren Verhältnisses zu Gott bekommt. Das darf man über der unbefriedigenden Auffassung des Verhältnisses von praktisch-rationalem und religiösem Leben nicht vergessen, falls man Kants Stellung zur modernen Kultur vollständig würdigen will.

Eine Darstellung von Kants Religionsphilosophie, welche so verfährt wie unsere Darstellung seiner Wissenschaftslehre und seiner Ethik ist hier schon deshalb ausgeschlossen, weil in der Tafel der verschiedenen „Seelenvermögen" religiöse „Prinzipien" und ein ihnen entsprechendes „Produkt" keine besondere Stelle haben. Wir halten uns daher an das Ganze der Kantischen Philosophie, um es mit Rücksicht darauf zu betrachten, welchen Ort der religiöse Glaube überhaupt im Gesamtleben des Menschen nach Kant besitzt.

Damit ist wieder nicht gemeint, wo im faktischen Seelenleben die Religion als psychischer Vorgang neben den anderen psychischen Vorgängen unterzubringen ist, denn diese Frage hätte für eine Philosophie der Kultur keine prinzipielle Bedeutung. Der Glaube muß vielmehr von vorneherein als „Verbindung" (religio) des Men-

schen mit der Gottheit genommen werden, und auf den objektiven Gehalt dessen, was oder woran religiös geglaubt wird, nicht auf den Glauben als seelischen Vorgang kommt es hier an. So war es auch bei der Wissenschaft und beim Staat. Nicht das Denken und das Wollen des Subjekts, sondern der objektive Gehalt der gedachten Wahrheit und der gewollten politischen Organisation stand in Frage. Es gilt auch jetzt, dem geglaubten Gehalt, gleichviel wie er inhaltlich näher bestimmt wird, seinen besonderen Ort anzuweisen, der seiner Eigenart und Selbständigkeit als Ort eines religiösen Gehaltes überhaupt entspricht.

Daß der religiöse Glaube vom politischen Wollen seinem Gehalt nach grundsätzlich zu trennen ist, wird sich überall dort von selbst verstehen, wo man überhaupt eine Eigengesetzlichkeit der verschiedenen Kulturgebiete anerkennt und auch nicht verlangt, der Mensch habe sich unter allen Umständen in jeder Hinsicht einer Autorität zu unterwerfen, die ohne Rücksicht auf die Eigenwerte der verschiedenen Kulturgebiete die letzte Entscheidung trifft. Grade dort aber, wo man an einer solchen übergeordneten Autorität nicht festhält, wird man den religiösen Glauben leicht in irgendeine Abhängigkeit vom theoretischen Wissen bringen, und schon dadurch schränkt man die Autonomie des religiösen Lebens grundsätzlich ein. Wir haben die Probleme, die so entstehen, bereits bei der Darstellung des ursprünglichen Christentums berührt. Man sagt, der Mensch könne und dürfe nur glauben, was wahr ist, oder zum mindesten sei es notwendig, Glauben und Wissen in ein positives Verhältnis zueinander zu bringen.

Das werden wahrscheinlich auch die meisten religiösen Menschen, falls sie überhaupt über solche Fragen nachdenken, nicht direkt bestreiten. Ja viele unter ihnen erheben ausdrücklich den Anspruch, daß alles, was sie religiös glauben, zugleich wahr sei. Versteht man dann unter Wahrheit aber den theoretischen Wert oder verlangt gar vom Glauben, daß sein Gehalt sich logisch begründen lasse, so kommt eine solche Meinung auf die Bindung des Glaubens an das Wissen heraus, wie die Weltanschauung des Intellektualismus sie vollzieht, und zwar geschieht das auch dann, wenn der Versuch, Glauben und Wissen in Uebereinstimmung miteinander zu bringen, sich nur teilweise oder gar nicht durchführen läßt. Der In-

halt des Geglaubten kann dann entweder für mehr oder weniger theoretisch gewiß, d. h. für wahrscheinlich gelten, oder man kommt dazu, die religiöse Wahrheit für paradox zu erklären und zu sagen, daß etwas, gerade weil es absurd ist, als glaubhaft betrachtet werden müsse.

Auf dem Boden solcher Ansichten, die sich im Einzelnen sehr verschieden gestalten können, läßt sich eine Religion wie das ursprüngliche Christentum in ihren irrationalen Bestandteilen, also in dem nur ihr eigentümlichen Wesen nie verstehen. Und doch sieht es so aus, als dürften wir diesen Boden nicht verlassen. Wir scheinen hier vor eine Alternative gestellt, die uns zwingt, entweder auf die eine oder auf die andere Seite zu treten, oder endlich, falls wir das nicht können, einen Kompromiß zwischen beiden Seiten zu versuchen.

Was die beiden Glieder der Alternative dabei bedeuten, ist klar. Entweder stimmen Wissen und Glauben inhaltlich überein. Dann ist die Religion zugleich Erkenntnis Gottes. Oder sie stimmen nicht überein. Dann ist der Inhalt des Glaubens unwahr, und es bleibt dem religiösen Menschen nichts anderes übrig, als an das Unwahre, Paradoxe oder Absurde zu glauben. An dieser Alternative halten bis heute viele in der Weise fest, daß, wenn eine Auflösung des religiösen Glaubens in Erkenntnis ihnen unmöglich erscheint, sie entweder einen Kompromiß schließen, indem sie sagen, man könne auch an das theoretisch nicht Begründbare als an etwas wenigstens „Wahrscheinliches“ glauben, oder daß sie sich zu der Meinung Tertullians geführt sehen, etwas sei glaubhaft, gerade weil es logisch töricht ist. Im letzten Fall ergibt sich dann meist noch die Konsequenz, daß, weil das theoretisch Wertfeindliche oder Antilogische, an das der religiöse Mensch glaubt, den höchsten Wertakzent bekommt, das positiv Logische zugleich in seiner Bedeutung herabgedrückt oder geradezu zum Wertfeindlichen umgedeutet wird. Die theoretische Erkenntnis stammt dann vom Bösen. Eritis sicut deus sientes bonum et malum, sagt nur die Schlange.

Es mag den Vertretern der paradoxen Religiosität nicht immer zum Bewußtsein kommen, daß auch sie Intellektualisten sind. Ja man meint wohl vielfach, mit dem Glauben an das Paradoxe dem Intellektualismus entgangen zu sein. Doch das ist eine Täuschung.

Die Annahme, daß die religiöse „Wahrheit" paradox sei, bleibt durch und durch intellektualistisch. Wir bemerkten schon: Paradoxie oder Absurdität oder Widerspruch sind logische Kategorien wie Identität oder theoretische Uebereinstimmung im Sinne der Wahrscheinlichkeit des Geglaubten. Der Umstand, daß der Intellektualismus bei Tertullian und seinen Nachfolgern bis auf Kierkegaard ein negatives Vorzeichen erhält, und daß man den höchsten Wert dann in dem findet, was dem Intellekt widerspricht, hebt das intellektualistische Grundprinzip nicht auf. Ein philosophisches Verständnis der Religion in ihrem Eigenwert und in ihrer Eigenbedeutung bleibt, falls die Religion dem ursprünglichen Christentum gleicht, auf diesem Boden nicht weniger unmöglich als auf dem des positiven Intellektualismus und des Wahrscheinlichkeitsprinzips der religiösen Gewißheit, denn die Versetzung des religiösen Wertes ins Antilogische bedeutet eine intellektualistische Verfälschung des irrationalen Gehaltes ebenso wie die Auflösung des Glaubens in positives theoretisches Wissen oder in theoretisch wahrscheinliche Meinung.

Man muß nach einem neuen Standpunkt suchen, um der Religion in ihrer Stellung zum modernen Kulturleben gerecht zu werden. Die Religionsphilosophie hat ihre Aufgabe, als Theorie die verschiedenen Wertgebiete in ihrer Eigenart zu verstehen, weder erfüllt, wenn sie positiv intellektualistisch den Inhalt einer Religion der gewissen oder wahrscheinlichen Erkenntnis gleichsetzt, noch wenn sie negativ intellektualistisch das Geglaubte für das erklärt, was der Erkenntnis widerspricht. In beiden Fällen ist der positive Eigenwert des Religiösen verschwunden, und der negative Intellektualismus bleibt überdies mit Rücksicht auf das umfassende System der Philosophie dem positiven Intellektualismus gegenüber dadurch im Nachteil, daß er Gefahr läuft, nicht allein den religiösen Wert negativ intellektualistisch umzudeuten, sondern zugleich den theoretischen Wahrheitswert in seiner Eigenart anzutasten.

Diese systematischen Ueberlegungen waren notwendig, um die Bedeutung zu erkennen, welche schon die allgemeinsten Grundlagen der Kantischen Philosophie für ein theoretisches Verständnis des religiösen Glaubens besitzen. Wer religiös im Sinne des ursprünglichen Christentums ist und auf das Verhältnis seines Glaubens zum Wissen überhaupt reflektiert, kann den Inhalt des Geglaubten nicht

für identisch mit dem Inhalt des theoretisch Gewußten oder Wahrscheinlichen halten, und ebenso muß ihm der Gedanke, daß er etwas logisch sich Widersprechendes glaube, fern liegen. Alle solche Ansichten, mögen sie positiv oder negativ intellektualistisch sein, sind erst durch die Philosophie in das christlich-religiöse Leben hineingetragen. Deswegen kommt beim Verständnis der ursprünglichen christlichen Religion und ihrer Stellung in der modernen Kulturwelt alles darauf an, daß weder ein positiver noch ein negativer Intellektualismus für die Theorie des religiösen Glaubens maßgebend wird.

Bewegt nun Kants religionsphilosophisches Denken sich wirklich in einer in dem angegebenen Sinne als „modern" zu bezeichnenden Richtung? Wie wenig er ein positiver Intellektualist in der Art des Griechentums war, haben wir gesehen. Doch liegt auch jeder abgeschwächte Intellektualismus der Wahrscheinlichkeit ihm fern, und das ist noch ausdrücklich zu zeigen, weil gerade in dieser Hinsicht Irrtümer weit verbreitet sind. Sie bestehen in zwei verschiedenen Formen, in einer älteren und in einer neueren, und beide sind abzulehnen.

Die ältere Ansicht kommt darauf hinaus, Kant habe zunächst an dem religiösen Glauben eine unbarmherzige Kritik geübt, indem er alle Beweise für religiöse Wahrheiten schonungslos zerstörte, sei dann aber auf halbem Wege stehen geblieben, habe also doch wieder aus irgendwelchen nicht näher zu bezeichnenden Gründen den religiösen Glauben theoretisch zu retten versucht. Die Meinung dürfte bei den meisten ihrer Vertreter von Heinrich Heine stammen, der ihr schon 1834 in einer für die Franzosen geschriebenen Darstellung des deutschen Geisteslebens seit Luther Ausdruck gab. Die Kritik der reinen Vernunft, heißt es dort, war ein Schwert, womit der Deismus hingerichtet wurde. Kant zeigte, daß jenes Idealwesen, welches man bisher Gott nannte, als eine Dichtung aufgefaßt werden müsse, die entstanden sei durch eine natürliche Illusion. Nach dieser Tragödie aber komme die Farce. Die praktische Vernunft verbürge schließlich doch den religiösen Glauben, und dadurch werde der Leichnam des Deismus, den die theoretische Vernunft getötet habe, wieder belebt!

Es bliebe also nach Kant im wesentlichen alles beim alten, d. h. beim Deismus als einer typisch intellektualistischen Form der Reli-

gion. Solch eine Auffassung, nur meist weniger witzig formuliert, kann man heute noch vielfach finden. Was Kant zuerst kühn zerstörte, das stellte er später ängstlich wieder her.

Dagegen wird andererseits behauptet, mit der Kritik der alten Metaphysik und der Gottesbeweise sei es Kant nie recht ernst gewesen. Der Schwerpunkt seiner Weltanschauung habe vielmehr immer in einer Erkenntnis der übersinnlichen Realität und der Gottheit gelegen. Nur die äußere Form dieser Erkenntnis zeige sich verändert. Im Grunde habe Kant durch sein ganzes Leben an einer übersinnlichen Welt in dem Sinne, wie etwa Leibniz sie sich dachte, festgehalten. Gewiß könne man nach Kant eine solche Metaphysik nicht streng beweisen, aber sie sei immerhin wahrscheinlich, also auch theoretisch glaubhaft, und so lasse sich der religiöse Glaube durch die Philosophie theoretisch rechtfertigen.

Beide Meinungen, die ältere und die neuere, sind untereinander gewiß sehr verschieden, und doch kommen sie insofern auf dasselbe hinaus, als sie Kant intellektualistisch interpretieren und damit total verfälschen. Kant hat nicht nur den klassischen Intellektualismus des Griechentums abgelehnt, sondern es lag ihm auch fern, den religiösen Glauben als etwas theoretisch Wahrscheinliches anzusehen. Logische Gründe entscheiden für ihn auf diesem Gebiet überhaupt nicht. Das ist das Wesentliche, nicht eine theoretische Widerlegung oder Unterstützung des Glaubens. Hält man daran fest, dann versteht man: Kant hat in der Kritik der praktischen Vernunft nichts von seiner Kritik an den theoretischen Gottesbeweisen zurückgenommen, und ebensowenig wird man meinen, es sei ihm mit dieser Kritik nicht recht ernst gewesen, so daß er seiner letzten Ueberzeugung nach wie die Denker vor ihm zu den Metaphysikern gerechnet werden müsse. Gewiß finden sich Einzelheiten in seinen Werken, die inkonsequent oder mißverständlich sind, aber sein religionsphilosophisches Grundprinzip wird dadurch nicht berührt, und dieses steht jedem Intellektualismus, dem positiven, dem abgeschwächten und dem negativen gleichmäßig entgegen.

Erst wenn das klar ist, versteht man Kants oft zitierte und doch nur selten gewürdigte Worte: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen". Damit wird jeder Gedanke an eine inhaltliche Uebereinstimmung von Wissen und Glauben radi-

kal abgelehnt, und Kant denkt auch nicht daran, den Inhalt des Glaubens für etwas Wahrscheinliches im Sinne der theoretischen Wissenschaft zu halten. Ebenso aber liegt ihm die Umdeutung der Religion in einen Glauben an etwas Widervernünftiges fern. Ja darauf kommt es ihm vor allem an, Platz für einen Glauben zu bekommen, dem nicht der geringste Widerspruch anhaftet, der also auch insofern völlig außerhalb der theoretischen Sphäre zu suchen ist. In diesem Sinn allein wollte er das Wissen „aufheben", wie er sagt, d.h. er wollte das Gebiet des Glaubens völlig der Herrschaft des theoretischen Erkennens entziehen. Das aber war nur dadurch möglich, daß er zeigte: der religiöse Mensch glaubt an etwas, das er nicht nur faktisch nicht weiß und auch nicht als theoretisch wahrscheinlich begründen kann, sondern das zum Gegenstand des Wissens und des theoretischen Fürwahrhaltens zu machen, überhaupt keinen Sinn mehr hat.

So verstanden bleiben die Kantischen Worte in voller Uebereinstimmung mit dem Ganzen seines antiintellektualistisch gerichteten Denkens, und so allein dürfen wir sie daher verstehen. Niemals konnte es Kant in den Sinn kommen, ein Wissen aufheben zu wollen, das irgendwie auf Objektivität begründeten Anspruch hatte. Er blieb stets ein theoretischer Mensch, und das Wissen, welches diesen Namen verdient, hat er höchstens in dem Sinn „aufgehoben", wie Hegel das Wort gebraucht, nämlich so, daß er es bewahrte, ja auf eine höhere Stufe hob. Damit aber hängt dann notwendig zusammen, daß andererseits der S c h e i n des Wissens, d. h. die Illusion, als sei ein Wissen von dem möglich, woran wir religiös glauben, gründlich vernichtet werden mußte, und mit Rücksicht hierauf hat das Wort „aufheben" dann in der Tat die rein negative Bedeutung.

Man muß also die berühmten Worte Kants in engsten Zusammenhang mit seiner Wissenschaftslehre bringen. Sie stehen ja auch in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, und dort gehören sie hin. Sie enthalten im Grunde nichts anderes als die Konsequenz, die sich unmittelbar aus Kants Theorie des Erkennens ergibt, sobald man an die Bedeutung der Transzendentalphilosophie für eine Theorie der Religion denkt. Die Sätze der transzendentalen Dialektik sagen dann dasselbe, genauer: sie sagen mehr, denn sie

enthalten schon besondere Anwendungen des in der Vorrede formulierten allgemeinen Prinzips auf einzelne religionsphilosophische Probleme.

Bedürfte es noch eines Beweises, daß Kants viel zitierter Satz einen erkenntniskritischen Sinn hat, der mit dem Grundgedanken der Kritik der reinen Vernunft genau übereinstimmt und nur die Anwendung auf das Problem der Religion bedeutet, das Kant von vornherein im Auge hatte, ja das ihm vielleicht das wichtigste war, so braucht man nur an die Worte zu denken, die sich unmittelbar anschließen: „Der Dogmatismus der Metaphysik, d. h. das Vorurteil, ohne die Kritik der reinen Vernunft in ihr fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist.“ Kant hätte auch sagen können: ich mußte den Dogmatismus der Metaphysik durch die Kritik der reinen Vernunft aufheben, um die Quelle des Unglaubens zu verstopfen.

So schließt sich an die kritische Ueberwindung des Intellektualismus unmittelbar die Möglichkeit einer positiven Würdigung des außerintellektuellen Lebens an. Das Band, welches die theoretische Erkenntnis mit dem religiösen Glauben so verbindet wie in der Weltanschauung des Griechentums, wird zerschnitten und damit zugleich dem atheoretischen Leben die Freiheit gegeben, die es braucht. Das ist der letzte Sinn des Kantischen Denkens mit Rücksicht auf eine Philosophie der modernen Kultur auch für ihre Stellung zur Religion.

Das muß scharf herausgearbeitet werden, damit Einzelheiten der Religionsphilosophie Kants den entscheidenden Grundgedanken nicht verdecken. Andererseits ist klar: fassen wir das antiintellektualistische Prinzip so allgemein, dann gibt es der Philosophie zunächst nur die M ö g l i c h k e i t einer positiven Würdigung der atheoretischen Kultur und leistet für ein positives Verständnis der Eigenart des religiösen Glaubens in seiner inhaltlichen Besonderheit noch nichts. Es sind durch die theoretische Philosophie lediglich Hindernisse hinweggeräumt, die einer umfassenden Philosophie der gesamten Kultur im Wege stehen, und allein mit Rücksicht hierauf ist die letzte Tendenz des Kantischen Denkens auch religionsphilosophisch in demselben Sinn modern wie seine Philosophie des sittlichen und des künstlerischen Lebens. Die Voraussetzungen, die

dazu führten, das Verhältnis von Glauben und Wissen in der Art zu bestimmen, daß dabei entweder der Eigenwert des Wissens oder der Eigenwert des Glaubens verloren ging, sind zerstört, und das bleibt etwas Negatives.

Aber für die Theorie der Religion ist trotzdem viel gewonnen, besonders wenn man an ihre irrationalen Momente denkt. Braucht man doch jetzt gar nicht mehr danach zu fragen, ob die Religion mit dem begründbaren Erkennen oder mit einer wahrscheinlichen Meinung zusammenfällt, oder ob sie vielleicht dem logisch Begründbaren widerspricht. Alle diese Probleme haben ihren Sinn verloren, und damit ist endlich das Feld frei gemacht für eine Philosophie der Religion, die „kritisch" in der Art verfahren kann, daß sie zwischen den verschiedenen Gebieten der Kultur von vornherein Grenzen zieht, um ihre Vielseitigkeit und ihren Reichtum zu verstehen. Darin steckt die außerordentliche Bedeutung, die Kants Philosophie auch für eine im besten Sinne des Worts moderne Theorie der Religion besitzt, und es bedarf nach unseren früheren Ausführungen keines Nachweises mehr, daß kein Denker vor Kant der Religionsphilosophie eine solche Möglichkeit geben konnte.

Ausdrücklich hervorzuheben ist noch, daß auch Kants Ausführung der Religionsphilosophie seine strenge Trennung von Wissen und Glauben, d. h. von theoretischem und atheoretisch religiösem Leben, nicht etwa in Frage stellt. Darüber besteht allerdings nicht überall volle Klarheit, und das hängt wieder damit zusammen, daß man theoretischen Intellektualismus und praktischen Rationalismus nicht genügend auseinanderhält. Die Wichtigkeit unserer Scheidung für das Verständnis Kants tritt an dieser Stelle besonders hervor. Gewiß finden sich in Kants Religionsphilosophie rationalistische Züge, die zur Kritik herausfordern. Aber die scharfe Abgrenzung des religiösen Glaubens von allem theoretischen Wissen wird dadurch nicht berührt, denn der Grundwert, von dem her das religiöse Leben seinen Sinn bekommt, bleibt gerade nach Kant so untheoretisch wie möglich. Man kann es nicht schärfer hervorheben, als Kant es getan hat: nicht die theoretische, sondern die praktische Vernunft entscheidet in religionsphilosophischen Fragen.

Es bleibt also nach Kant auch im Einzelnen dabei: das, woran der religiöse Mensch glaubt, ist nicht „wahr" in der theoretischen Be-

deutung des Worts, und auch für wahrscheinlich darf man es nicht in dem Sinn halten, wie der Mann der Wissenschaft dies Wort versteht. Man hat aber andererseits ebensowenig Grund, das religiös Geglaubte „unwahr" zu nennen, falls man mit diesem Ausdruck irgendein negatives Wertprädikat verbindet, denn unwahr ist der Gehalt des religiösen Glaubens nur insofern, als er theoretisch indifferent bleibt wie das sittlich Gute oder das ästhetisch Schöne. Wir bewegen uns auf allen atheoretischen Gebieten jenseits von wahr und unwahr, deutlicher: von wahr und falsch, und man wird die Eigenart des religiösen Lebens erst dann verstehen, wenn man in der Religionsphilosophie die Alternative: wahr oder falsch, ebenso behandelt wie in der Ethik oder in der Aesthetik. Auch das Schöne und Sittliche kann höchstens insofern „unwahr" genannt werden, als es theoretisch indifferent ist, und es hat keinen Sinn, von ihm zu sagen, es sei deswegen falsch, d. h. theoretisch wertfeindlich. Mit einer solchen Unterscheidung muß man auch die Religionsphilosophie beginnen und stets an ihr festhalten. Das aber hat Kant, sobald man auf den „Geist" seiner Religionsphilosophie achtet, getan, und insofern gehört er daher ebenfalls zu den Philosophen der modernen Kultur in dem angegebenen Sinn.

Um Mißverständnissen vorzubeugen sei jedoch ausdrücklich noch hinzugefügt, daß eine Parallelisierung der verschiedenen atheoretischen Wertgebiete und ihre Trennung von allen theoretischen Wertgegensätzen sich in der Religionsphilosophie vielleicht nicht in jeder Hinsicht durchführen läßt. Es ist möglich, daß nachdem die Theorie des religiösen Lebens den Eigenwert und die Eigenbedeutung des religiösen Gebiets in seinem atheoretischen Wesen bestimmt hat, sie von neuem nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen fragen und untersuchen muß, ob es hier bei einer so vollständigen Trennung sein Bewenden haben kann, wie sie zwischen dem Wissen des Wahren einerseits und dem Wollen des Guten oder dem Schauen des Schönen andererseits zu Recht besteht. Eventuell zeigt sich dann, daß das Wesen des religiösen Glaubens eine bloße Nebenordnung, wie sie zuerst im Interesse der Differenzierung notwendig war, bei der endgültigen Gestaltung der Religionsphilosophie nicht verträgt.

Aber das würde nicht das Geringste daran ändern, daß zunächst einmal der religiöse Glaube ohne jede Rücksicht auf die Alternative

von wahr und falsch, d. h. ohne Rücksicht auf ein theoretisches Wissen in seiner atheoretischen Eigenart begrifflich, also theoretisch bestimmt werden muß. Ja erst nachdem das geschehen ist, kann überhaupt die Frage eindeutig formuliert werden, wie weit das religiöse Gebiet sich den anderen Gebieten nebenordnen läßt. So bleibt es unter allen Umständen dabei, daß durch Kants Ueberwindung des Intellektualismus, welche das in der griechischen Weltanschauung bestehende Band zwischen Wissen und Glauben radikal durchschnitt, zum erstenmal die Möglichkeit einer Religionsphilosophie gegeben ist, die auch einen Glauben wie den des ursprünglichen Christentums theoretisch begreift, ohne seinen Gehalt theoretisch umzudeuten und dadurch in seinem Eigenwesen zu verfälschen.

Mit Rücksicht hierauf können wir Max Scheler zustimmen, wenn er meint, es sei das ganz Eigenartige der Leistung Kants, „daß er zuerst von allen Denkern, die nach Jesus gelebt haben, eine innere Ausgleichung der evangelischen Grundideen und Lebensfermente mit dem Faktum der modernen Erforschung der Natur hergestellt hat". Ja, vielleicht sagt das noch zu wenig, denn der Ausgleich mit der modernen Naturwissenschaft ist nicht der einzige Punkt, der in Betracht kommt. Doch sehen wir davon ab. Wesentlich bleibt, was Scheler hinzufügt: „Lange vor Kant gab es eine christliche Lebensführung; erst seit Kant gibt es eine „christliche Philosophie", nicht im Sinn eines konfessionell gebundenen Denkens, sondern im Sinn einer der Grundidee des Christentums adäquaten Weltauffassung" [1]).

So ist es in der Tat, und nur die Einschränkung müssen wir machen: es gibt seit Kant eine Philosophie, die Raum für eine positive Würdigung des Christentums hat, d. h. die grundsätzlich imstande ist, die Eigenbedeutung und den Eigenwert der christlichen Religion theoretisch zu verstehen. Eine „christliche Lehre" dagegen, die zugleich Religion sein soll, kann die Philosophie als Wissenschaft nie

---

1) Wer an Max Schelers neuere Schriften denkt, wird überrascht sein, ihn als Verfasser solcher Sätze kennen zu lernen. Sie sind vor zwanzig Jahren geschrieben und bei Gelegenheit des hundertjährigen Todestages Kants in der Beilage zur Münchner Allgemeinen Zeitung gedruckt. Damals stand Scheler noch unter dem Einfluß von Rudolf Eucken und war ein theoretischer Mensch, der sich bemühte, auch in Fragen der Religion die Dinge zu sehen, wie sie sind. Jetzt neigt er leider dazu, seinen reichen, aber immer etwas flackernden Intellekt dauernd zu „opfern". Dabei kann er wohl zu einer unbefangenen wissenschaftlichen Auffassung religionsphilosophischer Angelegenheiten nicht mehr kommen.

zustande bringen, und den Versuch dazu wird sie um so weniger unternehmen, je besser sie das Irrationale im ursprünglichen Christentum verstanden hat. Ja die Einschränkung muß in bezug auf das, was Kant faktisch geleistet hat, noch weiter gehen. Lediglich das P r i n z i p für ein philosophisches Verständnis der christlichen Religion ist durch seine Ueberwindung des Intellektualismus gegeben. Ausgeführt findet sich eine Philosophie des Christentums bei Kant noch nicht. Er sieht, wie schon hervorgehoben wurde, das religiöse Leben von vornherein unter dem Gesichtspunkt seiner Moralphilosophie, und das ist nicht nur deswegen bedenklich, weil dadurch ein einseitiger Moralismus als Weltanschauung entsteht, sondern auch deswegen, weil das Prinzip der Kantischen Ethik einen in dem angegebenen Sinne einseitig rationalistischen Charakter zeigt. So bleibt zwar die Selbständigkeit des Glaubens gegenüber dem theoretischen Wissen gewahrt, aber falls unsere Auffassung des ursprünglichen Christentums zutrifft, sind wesentliche Bestandteile des Evangeliums bei Kant nicht gewürdigt.

Man darf sich aus diesem Grunde nicht darüber wundern, daß von christlich religiöser Seite Kants Religionsphilosophie nicht nur als einseitig, sondern auch im Prinzip als ungenügend angesehen worden ist. Die Bezeichnung Kants als eines Philosophen des Protestantismus mußte in der Tat Widerspruch erregen. Wir sollten uns darüber nicht täuschen: gerade das Christentum Luthers kommt bei Kant noch nicht zu seinem Recht, und das bedeutet nicht etwa, daß Kant eine konfessionelle Philosophie nicht geben wollte, was gewiß kein Mangel ist, sondern daß es Kant an Verständnis für d i e Seiten des Protestantismus fehlte, welche diese Konfession mit dem Irrationalen im Christentum verbinden. Insbesondere fällt Luthers „Freiheit eines Christenmenschen“ nicht mit der moralischen Freiheit Kants zusammen, denn Luthers religiöse Person ist nicht Kants moralische Person. Gemeinsam in beiden bleibt allerdings das Vorwiegen der „Gesinnung“ gegenüber dem äußeren „Werk“ oder dem „Erfolg“, und man darf daher sagen, daß in beiden die Autonomie grundlegend ist. Aber der autonome Mensch Luthers gehorcht freiwillig Gott, der autonome Mensch Kants gehorcht freiwillig der Pflicht, und das ist auf keinen Fall dasselbe.

Der Begriff des freiwilligen Gehorsams überhaupt, der beide miteinander verbindet, genügt für sich allein nicht, um eine wesentliche Verbindung zwischen Kants und Luthers religiöser Weltanschauung herzustellen, denn dieser Begriff wird, wie wir schon sahen, ohne Beziehung auf einen besonderen, entweder religiösen oder sozial-ethischen Gehalt so leer, daß er auch durch ästhetische oder theoretische Werte erfüllt werden kann und sich daher zur Charakterisierung eines Sondergebietes der Kultur in seinem Unterschiede von anderen nicht eignet.

Dies führen wir jedoch nicht weiter aus, da es sich auf die Grenzen Kants bezieht und hier die Größe des Kritizismus in Frage steht. Kants Grenzen sind für uns nur soweit wichtig, als sie seine Größe genauer bestimmen, und mit Rücksicht auf das, was wir zeigen wollten, bleibt es dabei: Kant hat nicht allein die allgemeine Grundlage für eine Philosophie der modernen Kultur geschaffen, sondern auch für einzelne ihrer Teile Entscheidendes im Sinn einer Lehre ausgeführt, welche der Differenzierung des modernen Kulturbewußtseins entspricht. Diese seine Leistung ist in positiver Hinsicht so groß, daß man die Schranken, innerhalb deren sie liegt, nicht zu verschweigen braucht. Der Zweck des Buches, ihre Bedeutung und Tragweite zum Bewußtsein zu bringen, darf als erreicht gelten.

Jetzt läßt sich auch die Frage beantworten, von der wir ausgegangen sind. Es mußte auffallen, daß ein Mann der strengen Wissenschaft, wie Kant es durch sein ganzes Leben war, in weiteren Kreisen so lebhafte Teilnahme fand und findet, ja leidenschaftlich geliebt und gehaßt wird. Aus dem theoretischen Ewigkeitsgehalt seiner Philosophie allein kann man das nicht verstehen. Weder seine Erkenntnislehre, noch seine Ethik, noch seine Philosophie der Kunst, noch endlich seine Religionslehre ist, solange man jede für sich betrachtet, geeignet, zu einer andern als rein theoretischen Parteinahme herauszufordern. Reflektiert man dagegen auf das eigentümliche Verhältnis, in das durch Kant die verschiedenen Kulturgebiete zueinander gebracht werden, dann versteht man leicht, warum seine Philosophie sowohl auf eine Zustimmung wie auf eine Ablehnung stößt, die nicht mit einer rein theoretischen Bejahung oder rein theoretischen Verneinung zusammenfällt. Da, wie wir zeigen konnten, in ihr die für die moderne Welt charakteristische

Trennung der verschiedenen Kulturgebiete zum Ausdruck kommt, und da diese moderne Kultur, wie sie seit den Zeiten der Renaissance und der Reformation einsetzte, bis heute noch nicht überall vollständig durchgedrungen ist, sondern um ihre Eigenart zu kämpfen hat, müssen die Leidenschaften, die in diesem Kampf erweckt werden, sich auf die Stellung zu Kant übertragen, ja es konnte die kantische Philosophie unter Umständen ebenso zu einem Objekt des Kampfes werden wie die moderne Kultur selbst.

Das gilt in mehrfacher Hinsicht. Vor allem aber hat die Verselbständigung der Wissenschaft, des Staates und der Religion noch heute nicht nur ihre begeisterten Vertreter, sondern ebenso ihre Feinde. Daher kann es gar nicht ausbleiben, daß sich sowohl die Liebe als auch der Haß auf den Denker überträgt, dessen Philosophie zum erstenmal die Möglichkeit gibt, diese spezifisch modernen Kulturtendenzen theoretisch zu verstehen und sie damit, soweit die Wissenschaft das überhaupt vermag, zugleich zu rechtfertigen. So unmodern Kant erscheint, wenn wir an die „Lebensphilosophie" der Tagesmode denken, so modern erweist er sich als Theoretiker der Kultur, die seit Jahrhunderten für volle Autonomie des wissenschaftlichen, des politischen und des religiösen Lebens kämpft, und wie diese moderne Kultur heute noch auf Gegner der verschiedensten Art stößt, die ihre Sonderinteressen durch die freie Entfaltung der übrigen Kulturarbeit gefährdet glauben, so muß auch gegen Kant als den Philosophen des Autonomieprinzips Gegnerschaft der verschiedensten Art entstehen. Das braucht im einzelnen für das wissenschaftliche, das staatliche und das religiöse Leben nicht weiter ausgeführt zu werden. Alles, was darüber zu sagen wäre, ergibt sich aus unseren Darlegungen von selbst, wenn einmal die Aufmerksamkeit auf den entscheidenden Punkt gelenkt ist. Wer für die moderne Kultur in ihrer Mannigfaltigkeit eintritt, findet in Kants Philosophie der autonomen Wissenschaft, der autonomen Ethik und der vom Wissen befreiten Religion einen Bundesgenossen. Wie sollte daher die kantische Philosophie nicht auch ihre Feinde im Lager derjenigen haben, die mit der modernen, d. h. differenzierten Kultur unzufrieden sind?

VIERZEHNTES KAPITEL

DAS PROBLEM DER LETZTEN EINHEIT

Im Anschluß hieran ist endlich noch eine schon berührte Frage zu erörtern, die aufs engste besonders mit Kants Trennung von Wissen und Glauben zusammenhängt. Es handelt sich dabei um das, was viele für die am meisten angreifbare Eigentümlichkeit der modernen Kultur halten werden. Das Prinzip kam zur Sprache, als wir auf den Gedanken hinwiesen, die Philosophie könne sich nicht damit begnügen, die Differenziertheit des Kulturbewußtseins theoretisch zum Ausdruck zu bringen, sondern müsse auch versuchen, die verschiedenen Teile der Kultur, die sich in den Zeiten der Renaissance und der Reformation voneinander getrennt haben, wieder als Glieder eines einheitlichen G a n z e n zu sehen.

Der jetzt erreichte Zusammenhang führt uns noch einmal auf dies Problem zurück, und seine Verbindung mit ihm liegt auf der Hand. Wie man in der Philosophie nach einer Synthese sucht, so wird man eine Vereinigung zum Ganzen für die moderne Kultur selber verlangen. Die Feindschaft, die gegen die moderne Differenziertheit besteht, kann sich ihre wirksamsten Waffen holen, wenn sie auf die „Zerrissenheit" des Kulturbewußtseins hinweist, und unter diesem Gesichtspunkt wird es möglich, daß auch ein Gegner der modernen Kultur sich in seiner Weise auf Kant beruft, indem er ausführt, Kant habe die Uneinheitlichkeit des modernen Kulturbewußtseins nicht nur zum Ausdruck gebracht, sondern zugleich vom Standpunkt des Autonomieprinzips in ihrer Notwendigkeit aufgezeigt. Insofern werde gerade durch ihn deutlich, wie unmöglich es sei, bei der durch das Autonomieprinzip verschuldeten Vielgestaltigkeit und Differenziertheit der Kultur als etwas Endgültigem stehen zu bleiben.

Allerdings ist nicht zu leugnen, daß es hier in mehrfacher Hinsicht noch Probleme gibt, sowohl für das Kulturleben selbst wie auch für seine Theorie. Die praktischen Fragen sind freilich in unserem Zusammenhang nur so weit bedeutsam, als sie die wissenschaftliche Behandlung veranlassen; aber die theoretischen Schwierigkeiten lassen sich nicht beiseite schieben, und so drängt sich denn von

neuem die Frage auf, ob Kants Gedanken auch für eine theoretische Vereinheitlichung des modernen Kulturbewußtseins etwas leisten, oder ob der Kritizismus wirklich nur deshalb eine Philosophie der modernen Kultur ist, weil er ihrer Differenziertheit und Vielseitigkeit gerecht wird.

Wir sagten jedoch bereits, daß eine Antwort hierauf den Rahmen der Schrift überschreiten würde, und daß wir uns daher in der Hauptsache darauf beschränken, Kants Leistung für die theoretische Analyse des modernen Kulturbewußtseins zu verstehen. Nur die Gründe für eine solche Beschränkung können wir jetzt, wo Kants kulturphilosophische Gedanken vor uns liegen, noch klarer machen, und zugleich läßt sich dann noch besser zeigen, wie wenig von einer Antwort auf die letzte Frage die Entscheidung über Kants wissenschaftliche Bedeutung abhängig gemacht werden darf. Deshalb kommen wir im Anschluß an Kants Religionsphilosophie auf diesen Punkt noch einmal zurück. Was Hegel die Zerrissenheit des modernen Kulturbewußtseins nennt, muß bei der Trennung von Wissen und Glauben nicht nur besonders deutlich hervortreten, sondern von vielen auch als besonders schwer erträglich empfunden werden. Darum haben wir ein Interesse daran, das Problem gerade von dieser Seite zu beleuchten. Wir dürfen hoffen, es damit in seiner schärfsten Zuspitzung und ganzen Tragweite zu sehen.

Es kann in der Tat so scheinen, als habe die Kantische Philosophie durch die Trennung von Wissen und Glauben einen höchst unerfreulichen Zustand, bei dem es auf die Dauer sein Bewenden nicht haben dürfe, gewissermaßen sanktioniert, und als verdiene Kant besonders, ja nur mit Rücksicht hierauf den Namen eines modernen Philosophen. Lassen sich Wissen und Glauben dauernd so nebeneinanderstellen, daß es gar keine positive Verbindung zwischen ihnen gibt? Bleiben sie so voneinander getrennt, wie die Forschung und die Kunst? Ist das das letzte Wort der Religionsphilosophie? Schon deshalb, weil nach unserer bisherigen Darstellung solche Fragen auftauchen können, gehen wir auf das Problem der Kultureinheit wenigstens soweit ein, als nötig ist, um zu zeigen: von einer endgültigen Sanktionierung der modernen Zerissenheit durch den Kritizismus darf keine Rede sein. Allerdings hat Kant, wie jeder theoretische Mensch es tun sollte, zunächst einmal klargestellt, wie die Dinge

faktisch liegen. Aber daß man auf dem Boden seiner Philosophie für immer bei einem Zustande zu verharren habe, der jede theoretische Ueberbrückung der Gegensätze ausschließt, folgt daraus in keiner Weise. Vielmehr war Kants letztes Bemühen durchaus auf Vereinheitlichung gerichtet.

Bevor wir darauf näher eingehen, ist nur noch genau zu sagen, welche Aufgabe man der modernen Philosophie als Wissenschaft in bezug auf die Vereinheitlichung des Kulturbewußtseins überhaupt stellen darf. Das Wesentliche wird deutlich, sobald wir den Blick auf die Arten von Einheit richten, die uns bisher begegnet sind, und dann fragen, ob die Philosophie die Aufgabe haben könne, uns zu einer von ihnen wieder zurückzuführen. Besteht darüber Klarheit, dann muß sich auch ergeben, in welcher Richtung die weitere Entwicklung einer einheitlichen Kulturphilosophie zu suchen ist.

Im Mittelalter war es, wie wir sahen, eine Autorität, welche alles zusammenhielt, und sie lag nicht nur außerhalb des Staates und der Religion, sondern auch außerhalb der Wissenschaft. Es sollte sich daher von selbst verstehen, daß zur Herstellung einer Einheit, wie sie hier bestand, die Philosophie nichts tun kann. Gewiß ist es niemandem benommen, sich nach der Totalität, von der er glaubt, daß sie im Mittelalter vorhanden war, zurückzusehnen und darüber allerlei Betrachtungen anzustellen, die sich als „Philosophie“ geben. Aber werden die aus solcher Sehnsucht geborenen Meditationen uns in den Nöten unserer Zeit irgend etwas helfen? Man mag es beklagen, daß der modernen differenzierten Welt die Einheit fehlt, und daß insbesondere Wissenschaft, Staat und Religion einander vielfach bekämpfen. Als theoretische Forscher haben wir jedoch die Aufgabe, die Situation, in der wir uns befinden, scharf und nüchtern ins Auge zu fassen, um uns zunächst darüber klar zu werden, wo wir als moderne Kulturmenschen wirklich stehen. Ja, etwas anderes als Klarheit zu schaffen, ist die Philosophie überhaupt nicht berufen, und deshalb gehen uns die Fragen, ob es für uns wünschenswert ist, in irgendeiner Weise zu Kulturformen zurückzukehren, die denen des Mittelalters gleichen, in diesem Zusammenhang nichts an. Darin steckt kein philosophisches Problem.

Aber es gibt noch eine andere Synthese, und an ihr können wir nicht vorübergehen, denn sie ist von rein theoretischer Art. Einheit

der Kulturphilosophie läßt sich so herstellen, daß man einem Kulturgebiet die Vorherrschaft einräumt und dann die anderen ihm unterordnet. So kommt man ebenfalls zu einem in sich geschlossenen Ganzen. Doch auch hier bleibt nicht mehr jeder Weg gangbar. Für den modernen theoretischen Menschen darf die Instanz, welche durch ihre Vorherrschaft die Einheit der Kulturtotalität bringen soll, nicht eine der um ihre Autonomie ringenden und deshalb miteinander kämpfenden Parteien sein. Insofern ist die Rückkehr zu einer Synthese, wie sie z. B. im griechischen Intellektualismus vorlag, ausgeschlossen, und ebensowenig können wir eine andere Art der Zusammenfassung wünschen, die dazu führt, daß im Ganzen der Kultur das eine Wertgebiet auf Kosten der anderen überwiegt. Es läßt sich also im Besonderen die Einheit von Wissen und Glauben, auf die wir uns beschränken wollen, unter keinen Umständen so wieder herstellen, daß man den Glauben in Wissen auflöst, und noch weniger dürfen wir in der Wissenschaft daran denken, das Wissen in seiner Autonomie irgendwie durch atheoretisch religiöse Gesichtspunkte in seiner freien Entfaltung zu hemmen.

So muß klar sein: nur eine neue Art der Synthese, die es bisher noch nicht gab, führt uns weiter, eine Synthese, die, wie wir schon früher bemerkten, insofern ebenfalls „kritisch" genannt werden darf, als sie die in ihr vereinigten Bestandteile zugleich in ihrem Sonderwesen und in ihrer Selbständigkeit bewahrt. Die verschiedenen Kulturgebiete bleiben dann also zugleich notwendig gegeneinander abgegrenzt. Welche Art von Einheit ist unter solchen Bedingungen noch möglich? Sie allein kann die Einheit sein, die innerhalb einer Philosophie der modernen Kultur Platz hat.

Es empfiehlt sich, daß wir zur Klärung dieser Frage nicht sogleich auf die Kantische Philosophie selbst eingehen, sondern an Gedanken anknüpfen, die Fichte entwickelte, als er im Atheismusstreit genötigt war, das Verhältnis von Wissen und Glauben theoretisch zu erörtern [1]). Er wollte es im Sinne des Kantischen Kritizismus tun, und es kam für ihn besonders darauf an, die Forbergsche Philosophie des Als-Ob, die sich ebenfalls auf Kant berief, zurückzuweisen, um

1) Vgl. hierzu meine Abhandlung: Fichte's Atheismusstreit und die Kantische Philosophie 1899. [Kantstudien.] Wieder abgedruckt mit einem Nachtrag in: Kritizismus, eine Sammlung von Beiträgen zum Neukantianismus. 1924.

ihr gegenüber den wahren Kern der Kantischen Lehre herauszuarbeiten. Dieser Kern aber war der Gedanke einer letzten Einheit.

Fichte setzte die Gottheit der moralischen Weltordnung gleich und bestimmte das Wesen des religiösen Glaubens so, daß nach ihm jede wahrhaft gute Handlung gelingen, jede böse sicher mißlingen muß. Theoretische Beweise für solchen Glauben gibt es jedoch nicht, ja jeder Versuch eines Beweises führt uns sogar von Gott weg, denn nicht in der theoretischen, sondern in der praktischen Vernunft finden wir die Grundlage für die Religion. Die letzte Basis unseres Glaubens ist das Gewissen. Trotzdem gibt es ein übergreifendes Band für Glauben und Wissen, denn der Glaube steht nicht unvermittelt neben der theoretischen Erkenntnis und ist auch nicht n u r für den praktischen Menschen notwendig. Er erweist sich vielmehr als ein im Wesen der Vernunft überhaupt begründetes Fürwahrhalten, für das Fichte nicht allein volle Gewißheit in Anspruch nimmt, sondern das er für das Gewisseste erklärt, was es überhaupt gibt, obwohl es theoretisch unbeweisbar bleibt. So will er zwar seinen Glauben, d. h. die Annahme einer moralischen Weltordnung, nicht logisch begründen, aber nur deswegen lehnt er alle Beweise dafür ab, weil er eine viel größere Gewißheit besitzt, als irgendein theoretischer Beweis sie ihm geben könnte. Trotz aller Trennung des Wissens vom Glauben wird jeder störende Gegensatz zwischen beiden aufgehoben, und von einer bloßen Nebeneinanderstellung, die mit dem Bedürfnis nach Einheit unverträglich wäre, kann keine Rede mehr sein.

Die Gedanken, die hierfür entscheidend sind, finden sich bei Fichte zum erstenmal im System der Sittenlehre vom Jahre 1798, und es empfiehlt sich, daß wir sie uns in der Hauptsache mit Fichtes eigenen Worten vergegenwärtigen. Sie enthalten den in unserem Zusammenhange prinzipiell bedeutsamen Versuch, die theoretische und die praktische Vernunft, also die letzten Grundlagen des Wissens und des Glaubens, auf dem Boden des Kritizismus miteinander so zu verbinden, daß von einer einheitlichen Gesamtphilosophie gesprochen werden muß. Den Weg zu Kant selbst werden wir von hier aus leicht wieder zurückfinden.

Nach Fichte ruht die Religion auf unserem Gewissen und geht von unserem pflichtmäßigen Verhalten aus. Er sucht nun zu zeigen,

daß, wenn pflichtmäßiges Verhalten möglich sein soll, es ein absolutes Kriterium der Richtigkeit unserer Ueberzeugung über die Pflicht geben muß. Er folgert demnach aus dem Vorhandensein des Sittengesetzes etwas im Erkenntnisvermögen und behauptet eine Beziehung des Sittengesetzes auf die theoretische Vernunft. Das Sittengesetz ist zwar gewiß kein Erkenntnisvermögen, und es kann seinem Wesen nach die Ueberzeugung nicht durch sich selbst aufstellen. Diese muß vielmehr durch das Erkenntnisvermögen gefunden und bestimmt sein. Aber dann erst autorisiert das Sittengesetz die Ueberzeugung. Die theoretischen Vermögen gehen ihren Gang fort, bis sie auf dasjenige stoßen, was gebilligt werden kann. Nur enthalten sie nicht in sich selbst das Kriterium seiner Richtigkeit, sondern dieses liegt im Praktischen, und das ist das Erste und Höchste im Menschen und sein wahres Wesen. Das gesuchte absolute Kriterium der Richtigkeit unserer Ueberzeugung ist ein Gefühl der Wahrheit und Gewißheit. Ob ich zweifle oder gewiß bin, habe ich nicht durch Argumentation, sondern durch unmittelbares Gefühl. Nur inwiefern ich ein moralisches Wesen bin, ist Gewißheit für mich möglich, denn das Kriterium aller theoretischen Wahrheit ist nicht selbst wieder ein theoretisches, sondern ein praktisches, bei welchem zu beruhen Pflicht ist. Und zwar ist jenes Kriterium ein allgemeines, das nicht nur für die unmittelbare Erkenntnis unserer Pflicht, sondern überhaupt für jede mögliche Erkenntnis gilt. Die einzige feste und letzte Grundlage aller meiner Erkenntnis ist meine Pflicht. Zwar das Gewissen gibt nicht das Materiale her, denn dieses wird allein durch die Urteilskraft geliefert, und das Gewissen ist keine Urteilskraft. Aber die Evidenz gibt es her, und diese Art der Evidenz findet lediglich beim Bewußtsein der Pflicht statt.

Was Fichte hier sagen will, ist klar, und es leuchtet auch ein, weshalb es für unser Problem einer letzten Einheit der verschiedenen Wertgebiete prinzipielle Bedeutung hat. Besonders verstehen wir leicht, wie sich hier die Möglichkeit ergibt, theoretische und praktische Vernunft miteinander zu verbinden und trotzdem keine von beiden gegenüber der anderen herabzusetzen. Auf unserem Pflichtbewußtsein beruht nach Fichte nicht nur unser sittliches Leben, sondern in letzter Hinsicht auch die Wissenschaft. Das Erkenntnisvermögen gibt uns für sie lediglich den Stoff. Die Ueberzeugung von

ihrer Wahrheit aber liegt in einem Gefühl, das wir anerkennen sollen, und wo diese „kalte Billigung", wie Fichte charakteristisch sich ausdrückt, nicht vorhanden ist, da gibt es auch keine theoretische Ueberzeugung. Alle Ueberzeugung ist daher nach Fichte praktisch. „Ich soll mich überzeugen", sagt er einmal. Ohne den praktischen Willen zur Ueberzeugung ist nichts für mich wahr und gewiß. Jedes theoretische Urteil, das auf Wahrheit Anspruch erhebt, setzt also den praktischen Willen zur Wahrheit als letzten Grund der Gewißheit voraus. Ein sittliches Wollen im weitesten Sinn, ein Wollen, das ein Sollen anerkennt, ist die Basis nicht nur für den sittlich wollenden, sondern auch für den theoretisch denkenden Menschen.

So verstehen wir: es wird hier nicht wie im Intellektualismus das Theoretische dem Praktischen, sondern umgekehrt das Praktische dem Theoretischen übergeordnet und dadurch die Einheit von beiden hergestellt. Trotzdem ist keine Rede davon, daß durch die Vorherrschaft des Praktischen das Theoretische nicht zu seinem vollen Rechte käme, und deshalb liegt hier eine prinzipiell andere Art der Synthese vor als im griechischen Intellektualismus. Mit Hilfe der Lehre vom Primat des Sittengesetzes vor der theoretischen Vernunft, aus der etwas im Erkenntnisvermögen selbst gefolgert wird, kann Fichte auf dem Boden seines religionsphilosophischen Moralismus für den religiösen Glauben, obwohl er seinem Wesen nach etwas völlig Atheoretisches bleibt, die denkbar höchste Gewißheit in Anspruch nehmen und damit sein Recht dem Wissen gegenüber außer Frage stellen. Auch er trennt also Wissen und Glauben voneinander, aber nicht so, daß er sie unvermittelt nebeneinander stehen läßt, denn dadurch wäre eine Einheit unserer Weltanschauung niemals zu erreichen. Er zeigt vielmehr, inwiefern der Glaube, sobald wir das Wort weit genug nehmen, die Basis sogar für das Wissen ist. Damit fand er dann den Punkt, „der Denken und Wollen in eins vereinigt und Harmonie in mein Wesen bringt".

Das hat er auch so zum Ausdruck gebracht: „Das Element aller Gewißheit ist Glaube." Obwohl also die Religion auf der praktischen Vernunft beruht, ist sie darum doch nicht „nur" Glaube, d. h. ein Fürwahrhalten, dem irgendeine andere Ueberzeugung durch ihre Gewißheit neben- oder gar übergeordnet werden könnte, sondern ohne den religiösen Glauben würde „selbst diejenige Gewißheit,

welche alles mein Denken begleitet, und ohne deren tiefes Gefühl ich nicht einmal auf das Spekulieren ausgehen könnte, schlechterdings unerklärbar sein." „Es gibt keinen festen Standpunkt als den angezeigten, nicht durch die Logik, sondern durch die moraliche Stimmung begündeten." So kann Fichte sagen, daß „jene Weltordnung (an die wir religiös glauben) das absolut erste aller objektiven Erkenntnis" ist, oder daß die religiöse Ueberzeugung a l l e Ueberzeugungen trägt, die wissenschaftlichen mitinbegriffen. Der Glaube ist mehr als Wissen, ist gewisser als alles Wissen.

Damit kennen wir genug von Fichtes Gedanken und können jetzt ihren Zusammenhang mit unserem Thema genauer ins Auge fassen. Zunächst läßt sich nicht bezweifeln, daß Fichte, wenigstens formal, eine Einheit zwischen zwei Gebieten hergestellt hat, die für die Einheitlichkeit der gesamten Weltanschauung von Bedeutung sein muß. Es gibt in ihr jetzt nicht mehr zwei letzte Fundamente, die theoretische und die praktische Vernunft, und es gibt sie deshalb nicht, weil die praktische Vernunft die Grundlage auch für die theoretische ist. Religionsphilosophisch bedeutet das: der wissenschaftliche Mensch hat nun volle Freiheit zum Forschen auch mit Rücksicht auf den Glauben. Es besteht keine Möglichkeit, daß er dabei jemals mit der Religion in Konflikt kommt, denn er würde die Grundlage seiner eigenen Tätigkeit zerstören, falls er sich gegen den Glauben wendete. Auch der religiöse Mensch hat daher keinen Grund mehr, die Wissenschaft als Beeinträchtigung seiner Ueberzeugungen zu fürchten. Religion und Wissenschaft bleiben getrennt und sind doch zugleich verbunden, aber so daß die Autonomie der einen die der anderen nie stören kann.

Ferner wird man nicht in Abrede stellen, daß solche Gedankengänge durchaus in der Richtung liegen, die bereits Kant selber eingeschlagen hatte. Fichte war im Recht, wenn er meinte, im Geiste Kants zu arbeiten. Die Lehren, die er im Atheismusstreit vertrat, sind auf dem Boden des Kritizismus erwachsen, und wie man über ihre inhaltliche Richtigkeit denken mag, zeigen sie jedenfalls: das kritische Prinzip der Philosophie braucht nicht so ausgestaltet zu werden, daß es dazu dient, die „Zerrissenheit" des modernen Bewußtseins als etwas Endgültiges theoretisch zu rechtfertigen. Es gibt vielmehr im Kantischen Kritizismus selber grundsätzlich die

Möglichkeit, Gegensätze zu überbrücken und das menschliche Leben trotz der Verschiedenheit seiner Aeußerungen als ein einheitliches Ganzes zu verstehen. Allerdings gilt das mit Rücksicht auf die Totalität der Kultur zunächst nur in formaler Hinsicht, d. h. wir müssen, um das Problem ganz allgemein zu stellen, von den inhaltlichen Bestimmungen der verschiedenen Gebiete, insbesondere des religiösen, dabei absehen. Aber das ändert am Prinzip nichts.

Wenden wir uns nun wieder Kant selber zu, so kommt aus seiner Philosophie selbstverständlich vor allem das in Betracht, was er seine Lehre vom „Primat der praktischen Vernunft" genannt hat. Sofort ist klar: deren Gedanken stehen nicht nur im äußersten Gegensatz zum Intellektualismus, sondern geben auch als Synthese etwas ganz Neues, wenn wir sie mit den früheren Arten der Vereinheitlichung vergleichen. Sie beschränken sich jedoch auf ein spezielles Problem, und daher können wir bei diesem Ergebnis nicht stehen bleiben. Es muß gefragt werden, ob das Prinzip, das ihnen zugrunde liegt, sich so erweitern läßt, daß es zur Vereinheitlichung einer umfassenden Philosophie der gesamten modernen Kultur zu benutzen ist, und im besonderen haben wir erst noch zu entscheiden, ob Kant in Wahrheit jede Art von Parteilichkeit vermeidet, d. h. ob er nicht schließlich doch ein Kulturgebiet in wissenschaftlich ungerechtfertigter Weise den übrigen vorzieht und erst dadurch die gesuchte Einheit zustande bringt.

Beide Fragen hängen aufs engste miteinander zusammen. Die Einheit, die für eine Philosophie der Kultur wichtig wird, muß auf jeden Fall im religiösen Gebiet liegen, denn dieses verträgt eine Unterordnung unter ein anderes Gebiet in keiner Weise. Der Religion gebührt stets der Primat. Ist trotzdem eine Kulturphilosophie möglich, die das religiöse Gebiet nicht auf Kosten der übrigen bevorzugt? Behält das ganze Kulturleben auch der Religion gegenüber seine Autonomie? Darauf kommt alles an.

Die Antwort ist mit Rücksicht auf die Kantische Philosophie nicht einfach. Wir trennen, um zur letzten Klarheit zu kommen, in der Lehre vom Primat der praktischen Vernunft zwei Tendenzen voneinander. Auch hier ist Kants Größe durch seine Grenze bestimmt.

Zweifellos bestand bei Kant die Absicht, über die Parteien, die in diesem Fall durch die theoretische und die praktische Vernunft re-

präsentiert werden, hinaus zu einer höheren Einheit zu gelangen, und das erreichte er auch dadurch, daß er zeigte, die theoretische Vernunft kommt, sobald sie ihre Begriffe ganz zu Ende denkt, nicht ohne praktische Bestandteile aus. Infolgedessen liegt die letzte Wurzel sowohl des theoretischen als des praktisch vernünftigen Lebens in einer Sphäre, die einerseits beiden übergeordnet ist, und die andererseits trotzdem inhaltlich so bestimmt werden muß, daß sie zum Praktischen im weitesten Sinne des Worts gehört. Damit erhält die praktische Vernunft auch in der Wissenschaft den Primat, und wir haben daher das theoretische Recht, die theoretische Vernunft ihr unterzuordnen, ohne sie damit irgendwie in ihrer Eigenbedeutung und in ihrem Eigenwert zu beeinträchtigen. Ja erst die in ein richtiges Verhältnis zur praktischen Vernunft gesetzte theoretische Vernunft kann sich in ihrer Eigenart voll entfalten. Insofern geht die Absicht Kants zweifellos in einer Richtung, die dem Vorwurf der Parteilichkeit nicht ausgesetzt ist, und formal hat demnach auch schon Kant eine Einheit erreicht, wie eine Philosophie der modernen Kultur sie braucht. Mit Rücksicht hierauf dürfen wir daher sagen, daß Fichte nur Kants Gedanken zu Ende dachte, wenn er ausdrücklich den religiösen Glauben dem theoretischen Wissen in der angegebenen Weise überordnete. Von irgendeiner Herabsetzung der theoretischen Vernunft kann dabei keine Rede sein. Ihre Autonomie bleibt bei Kant und Fichte der Religion gegenüber voll erhalten.

Trotzdem muß man fragen, ob Kants Absicht, das Prinzip der Parteilosigkeit zu wahren, von ihm auch mit Rücksicht auf die Totalität der Kultur durchgeführt ist. Der Zweifel darf sich nicht etwa darauf stützen, daß der letzte Einheitspunkt in der Religion, also in einem besonderen Gebiet liegt, denn in diesem Gebiet muß man die letzte Entscheidung auf jeden Fall suchen. Der religiöse Wert ver trägt seinem Wesen nach eine bloße Nebenordnung mit den übrigen Kulturwerten nicht, und wenn eine Einheit des Kulturlebens durch eine Theorie, welche auch die Religion verstehen will, überhaupt gefunden werden soll, muß sie daher im religiösen Wertgebiet liegen. Damit aber ist noch nicht gesagt, daß Kant seine Religionsphilosophie nun auch *inhaltlich* so ausgestaltet hat, daß sie sich dazu eignet, den Gesichtspunkt für die Einheit der gesamten Philosophie der Kultur zu geben. Warum sie unzureichend ist, wissen

wir bereits aus unseren früheren Ausführungen. Gewiß wird von Kant die theoretische Vernunft der praktischen nicht in ungerechtfertigter Weise so untergeordnet, daß sie dadurch vergewaltigt erschiene. Wohl aber kommen die irrationalen Faktoren des religiösen Lebens in der durch die Lehre vom Primat der praktischen Vernunft hergestellten und religionsphilosophisch ausgestalteten Einheit nicht zu ihrem vollen Recht, und das kann nicht anders sein, weil Kant sein letztes Einheit gebendes Prinzip zu moralistisch und deshalb zu rationalistisch faßt.

Ziehen wir die Summe. Es bleibt in Kants Gedanken einerseits ein unverlierbarer Kern, an dem wir festhalten: um die Totalität des menschlichen Lebens philosophisch zu verstehen, muß man nicht nur ihre atheoretischen Seiten einer theoretischen Betrachtung unterwerfen, sondern um zur Einheit der Mannigfaltigkeit zu kommen, ist auch das theoretische Gebiet noch auf sein letztes Fundament hin zu durchforschen, das nicht theoretisch zu sein braucht. Gelingt es dann, eine übertheoretische Basis für das Theoretische, ein Ueberlogisches im Logos selbst aufzuzeigen und mit logischen Mitteln ausdrücklich ins theoretische Bewußtsein zu heben, dann ist das letzte Ziel einer umfassenden Philosophie des Kulturlebens erreicht, denn dann kann man die ganze Mannigfaltigkeit der Wertgebiete parteilos anerkennen und trotzdem zugleich das Prinzip ihrer Einheit in der überlogischen Sphäre aufzeigen. Das ist die positive Seite der Sache.

Dennoch bleibt andererseits Kants Prinzip eines Primats der praktischen Vernunft unzureichend, denn das Praktische macht, so rational, wie Kant es versteht, faktisch nur einen Teil des menschlichen Lebens aus und darf vielleicht als dem Theoretischen, doch nicht als der ganzen Kultur übergeordnet gelten. Kant kommt also zwar vom Intellektualismus los, verfällt aber zugleich in einen Moralismus, der, weil er sich bei ihm mit dem praktischen Rationalismus verknüpft, nicht minder einseitig ist. In einer wahrhaft umfassenden Weltanschauung, auf welche sich eine wahrhaft universale Philosophie der modernen Kultur gründen läßt, ist nicht nur der Primat der theoretischen, sondern auch der Primat der praktischen Vernunft, wie Kant sie faßt, ausgeschlossen. Man muß nach einem Dritten suchen, welches dann die letzte Basis sowohl des Theoretischen als

auch des Praktischen gibt. Die Probleme aber, die hierbei entstehen, sind nur von einer systematischen Philosophie aller Werte, also nicht von der Ethik als der praktischen Philosophie, auf die Kant sich stützt, in Angriff zu nehmen.

An diesem Punkte hat denn auch die weitere Entwicklung des deutschen Idealismus eingesetzt. Fichte gab später den Moralismus seiner ersten Religionsphilosophie selber auf, und besonders von Schleiermacher wurde schon vorher darauf hingewiesen, daß man mit der Alternative von theoretischer und praktischer Vernunft nicht auskommt. Man suchte den Einheitspunkt in einer anderen Sphäre, die weder im Theoretischen noch im Praktischen liegt. Angeregt jedoch wurden diese und andere Gedanken alle durch Kants Kritizismus, ja sie waren auf seinem Boden überhaupt erst möglich. Deswegen kann man, wie jetzt verständlich wird, die ganze Bedeutung Kants erst dann würdigen, wenn man die im Anschluß an ihn entstandenen idealistischen Systeme ebenfalls überblickt. Nur von hier aus wird deutlich, was das Prinzip des Kritizismus für eine ebenso umfassende wie einheitliche Philosophie des modernen Kulturbewußtseins zu leisten vermag, wenn man es durchführt.

Da wir in dieser Schrift darauf verzichten, den ganzen deutschen Idealismus mit Rücksicht auf das Problem einer modernen Kulturphilosophie ins Auge zu fassen, läßt sich für das Problem einer neuen Synthese, die über das Verständnis der Differenzierung hinausführt, nichts anderes sagen als dies: die kritische Philosophie gibt durchaus die Möglichkeit einer theoretischen Vereinheitlichung von völlig anderer Art, als sie im Intellektualismus vorlag. Sie kann, ja sie muß ihrem Prinzip nach über die Analyse und die Trennung der verschiedenen Kulturgebiete hinweg nach Faktoren suchen, von denen sich zeigen läßt, daß sie in jedem der verschiedenen Reiche von wesentlicher Bedeutung sind, und insofern einen ihnen allen gleichmäßig übergeordneten Charakter besitzen. Von diesen Faktoren her ist dann die Einheit des Kulturlebens so zu verstehen, daß zugleich seine Mannigfaltigkeit voll gewahrt wird. Fraglich bleibt dabei nur, ob ein letzter Begriff, der in Wahrheit nichts anderes als die allen Kulturgebieten gemeinsamen und insofern übergeordneten Elemente enthält, auch noch wissenschaftlich fruchtbar zu machen ist, so daß sich mit seiner Hilfe einerseits die Differenzierung der modernen

Kultur als notwendig mannigfaltig, andererseits zugleich als systematisch gegliedert und insofern als einheitlich in sich geschlossen darstellen läßt.

Mehr als ein Problem haben wir damit selbstverständlich noch nicht erhalten, und solange wir uns auf die Kantische Philosophie, wie sie als historisches Gebilde faktisch vorliegt, beschränken, können wir weiter als zu einer Problemstellung nicht gelangen. Wir wollten ja aber auch gar nichts anderes zeigen, als das Eine: von einer Sanktionierung der Zerrissenheit des modernen Kulturbewußtseins durch den Kritizismus darf so wenig gesprochen werden, daß vielmehr auch mit Rücksicht auf die theoretische Vereinheitlichung des Kulturganzen auf seinem Boden Möglichkeiten zu konstatieren sind, wie keine Philosophie sie bisher bot.

Im übrigen wird, sobald wir nur das Problem verstanden haben, das sich auf kritischem Boden ergibt, von neuem deutlich, wie notwendig es war, daß die Philosophie sich zunächst einmal an die Aufgabe machte, der Differenziertheit und Vielseitigkeit des modernen Kulturlebens gerecht zu werden. Bevor nicht die Mannigfaltigkeit in der Fülle ihrer Verschiedenheiten wissenschaftlich zum ausdrücklichen Bewußtsein gebracht ist, darf man eine philosophische Synthese gar nicht versuchen. Ein lebendiges und umfassendes Ganzes besteht immer irgendwie aus Teilen und ist nur als ein Ganzes von verschiedenen Teilen theoretisch zu verstehen. Ein Teil aber vermag zum lebendigen Glied nicht anders als dadurch zu werden, daß er im Ganzen die ihm eigentümliche und besondere Bestimmung erfüllt. Von dem Grundsatz, daß die Einheit der Totalität stets die Einheit der Mannigfaltigkeit einer ihrem Eigenwesen nach verschiedenen Teile sein muß, wird also jede Philosophie der modernen Kultur sich leiten lassen. Tut sie das nicht, dann führt ihre Einheitlichkeit nicht zu einer Harmonie des Verschiedenen in seinem Reichtum, sondern zur Monotonie und damit zur Verarmung, und darin hätten wir einen kulturphilosophischen Fortschritt über die Vergangenheit hinaus unter keinen Umständen zu sehen.

Immer wieder ist daher zu betonen, daß Kant vor allem als Kritiker, d. h. als Scheidekünstler, die einzigartige Bedeutung für das wissenschaftliche Verständnis der modernen Kultur besitzt, und auch eine Philosophie, die im Sinne des Kritizismus weiterarbeiten

will, wird sich vor allem in die Mannigfaltigkeit und Differenziertheit des modernen Kulturbewußtseins zu versenken haben, um seine Besonderheiten und seinen Reichtum immer mehr zum ausdrücklichen Bewußtsein zu bringen. Mit dieser Arbeit hat Kant den Anfang gemacht, und wir müssen sie fortsetzen. Insofern aber durch Kant dafür überhaupt erst der Boden geschaffen wurde, bleiben alle wahrhaft modernen Philosophen der Kultur notwendig „Kantianer", selbst wenn sie es nicht sein wollen. Ohne seine Ueberwindung des Intellektualismus kämen wir wissenschaftlich nicht einen Schritt weiter.

Dementsprechend sind andererseits die Intellektualisten und Panlogisten aller Richtungen die eigentlichen „Reaktionäre". Sie gehen, wie sich ihre Philosophie auch im einzelnen gestalten mag, hinter das, was Kant geleistet hat, wieder zurück. Die Intellektualisten mit negativem Vorzeichen, zu denen die meisten Anhänger einer neuen Dialektik gehören, darf man hiervon nicht etwa ausnehmen. Der Widerspruch bleibt ein rein theoretisches Kriterium, und dadurch, daß man in einem atheoretischen Gebiet „Widersprüche" aufzeigt, hat man für die Erkenntnis seiner atheoretischen Eigenart nichts geleistet. Ja man verschiebt dadurch den Schwerpunkt der Betrachtung in unzulässiger Weise. Jede Art und Abart des Theoretizismus oder Logizismus ist von Kant endgültig wissenschaftlich überwunden.

Eine wahrhaft universale und zugleich wissenschaftliche Ueberwindung seines Moralismus und partiellen Rationalismus steht freilich noch aus, aber von seiten einer neuen Dialektik ist sie auf keinen Fall zu erwarten. Das kritische oder heterothetische Prinzip, mit Hilfe dessen man das Eine und das A n d e r e feststellen kann, bleibt dem dialektischen oder antithetischen Prinzip, welches das positive Andere in ein logisch N e g a t i v e s intellektualistisch umdeutet und damit verfälscht, grundsätzlich überlegen.

WERKE VON HEINRICH RICKERT

DIE GRENZEN DER NATURWISSENSCHAFTLICHEN BEGRIFFSBILDUNG. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. / Dritte und vierte, verbesserte Auflage. Lex. 8. 1921. Gm. 16.—, gebunden 17.80.

DER GEGENSTAND DER ERKENNTNIS. Einführung in die Transzendentalphilosophie. / Vierte und fünfte, verbesserte Auflage. Lex. 8. 1921.
Gm. 11.—, gebunden 12.80.

KULTURWISSENSCHAFT UND NATURWISSENSCHAFT. Vierte und fünfte, verbesserte Auflage. 8. 1921.
Gebunden Gm. 5.50.

SYSTEM DER PHILOSOPHIE. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie. / Lex. 8. 1921.
Gm. 12.—, gebunden 13.80.

DIE PHILOSOPHIE DES LEBENS. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. / Zweite unveränderte Auflage. 8. 1922.
Gm. 4.50, in Ganzleinen gebunden 6.30.

WILHELM WINDELBAND. 8. 1915. Gm. 1.20.

ZUR LEHRE VON DER DEFINITION. Zweite, verbesserte Auflage. 8. 1915. Gm. 2.80, gebunden 4.50.

PSYCHOPHYSISCHE CAUSALITÄT UND PSYCHOPHYSISCHER PARALLELISMUS. Zweiter Abdruck. (Aus den »Philosophischen Abhandlungen für Christoph Sigwart«.) Groß 8. 1900. Gm. 1.20.

*

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

WERKE VON WILHELM WINDELBAND

LEHRBUCH DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. Elfte, durchgesehene Auflage, besorgt von Dr. Erich Rothacker. 8. 1924. Gm. 15.—.
In Ganzleinen Gm. 17.80. In Halbfranz Gm. 20.—.

PRÄLUDIEN. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte. / Siebente und achte, unveränderte Auflage. 2 Bände. 8. 1921.
Gm. 10.—, gebunden Gm. 14.—.

EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE. (Grundriß der philosophischen Wissenschaften.) Dritte, photo-mechanisch gedruckte Auflage. 8. 1923.
In Ganzleinen gebunden Gm. 12.50, in Halbfranz 15.—.

ÜBER WILLENSFREIHEIT. Zwölf Vorlesungen. / Vierte, photo-mechanisch gedruckte Auflage. 8. 1923.
Gebunden Gm. 6.—.

DIE PHILOSOPHIE im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts. / Fünf Vorlesungen. Zweite, durchgesehene Auflage. 8. 1909. Gm. 2.80.

DAS HEILIGE. Skizze zur Religionsphilosophie. / (Aus Präludien II.) 8. 1916. Gm. 1.20.

DIE PRINZIPIEN DER LOGIK. (Separatabdruck aus Band I der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften.) Lex. 8. 1913. Gm. 2.—.

FICHTES IDEE DES DEUTSCHEN STAATES. Unveränderter Abdruck der Ausgabe von 1890. 8. 1921.
Gm. 1.20.

DIE LEHREN VOM ZUFALL. 8. 1870. (1916.) Gm. 2.—.

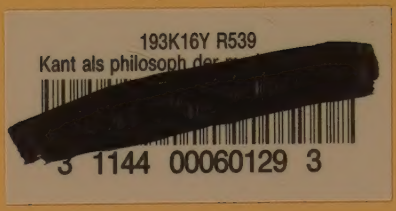
BEITRÄGE ZUR LEHRE VOM NEGATIVEN URTEIL. Unveränderter Abdruck (Sonderabdruck aus Straßburger Abhandlungen zur Philosophie. Eduard Zeller zu seinem siebzigsten Geburtstage 1884.) Groß 8. 1921.
Gm. 1.20.

KULTURPHILOSOPHIE UND TRANSZENDENTALER IDEALISMUS. Im »Logos«. Einzelpr. des Logosheftes.
Gm. 5.—.

VOM SYSTEM DER KATEGORIEN. Dritter Abdruck. (Aus den »Philosophischen Abhandlungen für Christoph Sigwart«). 8. 1924. Gm. 1.20.

★

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN


193K16Y R539
Kant als philosoph
3 1144 00060129 3

193 217429
K16Y Rickert, Heinrich
R539 Kant als philosoph
der modernen kultur.

FEB 19 BINDERY

193 217429
K16Y Rickert, Heinrich
R539 Kant als philosoph der
modernen kultur.

WITHDRAWN

Drew University Library
Madison, New Jersey

1. A fine of five cents a day will be charged on each book which is not returned by date stamped in book. No book will be issued to any person incurring such a fine until it has been paid.
2. All injuries to books beyond reasonable wear and all losses shall be made good to the satisfaction of the Librarian.
3. Each borrower is held responsible for all books charged to him and for all fines accruing on the same.